

الْمُجَنَّبَةُ فِصْلِيَّةٌ مِّحَاجَةٌ

مَجَنَّبَةٌ فِصْلِيَّةٌ مِّحَاجَةٌ نَصَرٌ عَنْ أَئْمَارِ الْكِتَابِ الْعَرَبِ بِدُشْرِهِ



في هذا العدد

مخلفات القيلس اللغوي في شعر الأعشى د. محمد شفيق البيطار

曩ق في لزهي عصورها د. نجدة خماش

إضافات هندية إلى بلاغة العرب د. عيسى العاكوب

في المشترك بين المثل والشعر د. فاطمة الوهبي

ق
ي

تراث العرب

مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

رئيس التحرير

د. محمود الريداوي

المدير المسؤول

د. حسين جمعة

هيئة التحرير:

د. وهبة الزحيلي	د. علي أبو زيد	د. شوقي أبو خليل	د. عبد اللطيف عمران	د. نبيل أبو عمشرة	د. وليد مشوح
-----------------	----------------	------------------	---------------------	-------------------	--------------

الإخراج الفني: أسمى الحوراني

الراسلات باسم رئاسة التحرير

اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي، دمشق — ص. ب (٣٢٣٠)
فاكس: ٦١١٧٢٤٤

البريد الإلكتروني — E-mail : aru@net.sy / aru@tarassul.sy

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الانترنت:

www.awu-dam.org

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



اتحاد الكتاب العرب
Arab Writers Union
Damascus دمشق

مكتبة لسان العرب

شوط النشر

- 1-لن تكون البحوث تراثية، لو نصب في باب التراث.
- 2-لن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل.
- 3-لتزيد بمخرج علمي دقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتثريج، وتحقق السلامة اللغوية.
- 4-لن تكتب بخط واضح، ويفضل أن تكون مطبوعة على وجه واحد من الورقة.
- 5-لا تزيد عن ثلاثين صفحة.
- 6-لن تراعي علامات الترقيم.
- 7-توضع الحوشي في لظل الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.
- 8-يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهاجاء لأسماء الكتب، مثل: (طبقات فحول النساء: ابن سلام - تج. محمود شاكر - القاهرة - مط. المدى - ط. 3، 1974).
- 9-يتم للبحث بملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق لمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.
- 10-يمكن أن تنشر المجلة نصوصاً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقق.
- 11-تحضر الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.
- 12-لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقبول نشرها، أو الاعتذار لهم.
- 13-الأبحاث والمقالات التي تنشر تعبر عن آراء كتابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.
- 14-ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

□□□

الاشتراك السنوي

— داخلي القطر للأفراد	: ٨٠٠ ل.س
— في الأفطار العربية للأفراد	: ٢٥٠٠ ل.س أو (٥٠) دولاراً أميركيّاً
— خارج الوطن العربي للأفراد	: ٣٠٠٠ ل.س أو (٦٠) دولاراً أميركيّاً
— الدوائر الرسمية داخل قطر	: ١٠٠٠ ل.س
— الدوائر الرسمية في الوطن العربي	: ٣٠٠ ل.س أو (٦٠) دولاراً أميركيّاً
— الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	: ٣٥٠٠ ل.س أو (٧٠) دولاراً أميركيّاً
— أعضاء اتحاد الكتاب	: ٢٥٠ ل.س

الاشتراك برسل حواله بريدية أو شيكًا يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي

-- المحتوى --

٧	د. محمود الرباداوي	١	الافتتاحية . دمشق في عيون التراشين .
١٧	د. فورار احمد بن لخضر	٢	المقري التلمساني الجزائري ودمشق في كتاباته
٤١	اسكمال رجب	٣	مكانة ابن السويدي بين أساتذة الطب الدمشقي
٦١	د. نجدة حمامش	٤	دمشق في أزهى عصورها
٨٧	د. سمر ديبوب	٥	جماليات النسق الضدي، شعر أبي العلاء المعربي أنموذجاً
١١	د. لطفية إبراهيم برهم	٦	بلاغة الحنين لأبي العلاء المعربي
١٣٢	د. عبد الله الجيدل	٧	غمان في أدب الرحالة
١٧١	د. فاطمة الوهبي	٨	في الشترك بين الليل والشحر
١٩٧	أ. أحمد معبوط	٩	الإمام جلال الدين السيوطي وحقيقة كلامه في الاجتهد
٢٠٧	رشيد بن يمينة	١٠	أدبية الإعجاز في بحوث القنامي
٢٢٣	د. محمد شفيق البيطار	١١	مخالفات قياس الخوبي في شعر الأعشش
٢٤٣	د. عيسى العاصوب	١٢	إضافات هندية إلى بلاغة العرب
٢٦٥	د. فاروق إسماعيل	١٣	معاهدة ليلا
٢٨١	التحرير	١٤	فهارس

جامعة دمشق



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

lisanearb.com رابط بديل

الافتتاحية

دمشق في عيون التراثيين - ٤

جِلْقَة

الدكتور: محمود الرباداوي



مشت على الرسم أحداث وأزمان «شوفي»	قام ناج جلق، وانشد رسم من بانوا
بظاهر جلق ركب الرمالا «شوفي»	سانكر ما حربتْ جدار قبر
يوماً بجلىق في الزمان الأول «حسان»	له در عصابة زادمتمهم
وغير برصيداء التي عند حارب «النابغة»	لعن كان للقبرين: قبر بجلق



جُلُق هذه التي ورد اسمها على ألسنة الشعراء القدامى والمحدىن، وخاصة شوقي، حار اللغويون في أصل اسمها، كما حار الجغرافيون في تحديد موقعها، وصاحب معجم لسان العرب^(١) يقول: جُلُق و جُلُق، موضع بصرف ولا يصرف، ونقل عن صاحب التهذيب أنه بكسر الجيم وتشديد اللام، موضع بالشام معروف.

ونذكر بيت حسان الذي زار بلاد الشام في الجاهلية ومدح الفساسنة الذين كانوا يسكنون في جُلُق، وكان النابغة أكثر تحديدًا جغرافيًا لجُلُق التي وصف قبور عظام الفساسنة بأنها في جُلُق وفي صيداء التي عند حارب، وحارب هذه أراد بها القرية المسماة في زماننا هذا (كفر حارب) وهي قرية في الجولان مازالت مائلاً إلى يومنا هذا.

ويذهب بعض اللغويين الذين اشتغلوا بالمعرفات. أن جُلُق اسم مُعَرب ورد في كلام العرب – كما يقول شهاب الدين الخاجي (٩٧٧ - ١٠٩٦هـ) في كتابه شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل^(٢)، وقال: وهو اسم دمشق، وقيل: موضع بقربها^(٣)

وكذلك قال الجوليقي: «وجُلُق: يراد به دمشق، وقيل موضع بقرب دمشق، وقيل إنه صورة امرأة كان الماء يخرج من فيتها في قرية من قرى دمشق، وهو أعمى معرب وقد جاء في الشعر الفصيح، وأورد بيت حسان شاهداً على ورود الاسم في الشعر الفصيح وأنا ألوافق على أن الاسم أعمى وإن ورد في الشعر الفصيح؛ لأن فقهاء اللغة والذين درسوا علم الأصوات والحراف أحجموا على أن حرفي الجيم والكاف لا يجتمعان في كلمة عربية.

ونقل محقق (المعرف) عن دائرة المعارف الإسلامية أن (جُلُق) «موضع بالشام، غفل جغرافي وعرب؛ منذ عهد قديم، عن موقعه الأصيل، فهم يجعلونه حيناً في الموطنة، وحياناً يقولون إنه دمشق نفسها.

وكانت جُلُق إحدى منازل أمراء خسان من بنى جفنة، وهي تلي في المرتبة الجفنة أشهر هذه المنازل وأكثرها ذكرًا، وكان بهذا البيت فيها ضريح يدقون فيه موتاهم، وقد حلّت بهم فيها هزيمة على أعدائهم للخمين، وهو أمر لا يتفق والقول بأنها كانت تجاور دمشق.

ووصل إلى الجنوب الشرقي من حرمون (جبل الشيخ) ولم تكن جُلُق تبعد عن (بصري) وكانت البلقاء....^(٤) ويمر إلى جوارها مباشرة طريق يصل ما بين دمشق ومصر.

(١) لسان العرب، ابن منظور، ٣٦/١.

(٢) شفاء الغليل فيها في كلام العرب من الدخيل، شهاب الدين الخاجي ٩١.

(٣) نفسه من ٩١.

(٤) فراغ ونقطة في أصل الكتاب.

فإذا عرفنا أن شتى من ثاليا النهر تحمل هذا الاسم، قد نذكر أنها في هذه البقعة، وتدبرنا ذلك كله، فإن الصورة التي نخرج بها من هذه التفصيلات الخاصة بتخطيط هذه الأرض تشير إلى الموضع الذي لا يزال موجوداً في حوران الجنوبية وهو (جَنِين) غير أن تغيير الحرف من نون إلى قاف مازال مشكلة لغوية تتطلب الحل.»^(١)

ولترك هذه التوطئة لتحول إلى مقمة عن صاحبنا (ياقوت الرومي) أو الحموي كما هو مشهور من اسمه، ثم ننقل من (معجم بلاده) ما كتبه عن (جلق) لأنه هو العليم الخبير بمشرق وجلق لأنه عاش في دمشق حقبة من الزمان، وتنقل في غوطتها، وهو رجل يوثق معلوماته فباليك هذه المقمة ثم ترجمته لجلق.

* * *

درجت مجلة (التراث العربي) على مواكبة الأحداث، وأخذت على عاتقها التفاعل مع مستجدات العصر غير ناسية التزامها التراثي، ومن هذا المنظور فقد خصصت أعداداً عدة لمناسبات تقافية، كالأعداد التي خصصتها لحلب عاصمة الثقافة الإسلامية سنة ٢٠٠٦، والعدد الذي خصصته لالجزائر عاصمة الثقافة العربية سنة ٢٠٠٧.

وقد حاولت المجلة أن تكون افتتاحيتها ذات صلة بموضوع السنة التي تكون فيها عاصمتها محور ذلك العام. ومن هنا جاءت افتتاحية العدد ١٠٩ عن (دمشق في عيون التراثيين) وفي العودة إلى كتب التراث وجدت خير من تكلم على دمشق هو ياقوت الحموي صاحب معجم البلدان، تكلم على دمشق لغوياً وجغرافياً وفكرياً واجتماعياً وأدبياً، فجاءت قراءته لواقع دمشق فيها من الشمولية والمنهجية وحسن الأسلوب كأنها كتبت في زماننا هذا فإذا آثرت اختيارها، فإذا تذكرة أن قلم ياقوت قلم أديب لغوي يتمتع ببسط غير قليل من الشاعرية أدركنا سر هذا الاختيار الذي يوقفنا على نصوص ترقى إلى درجة رفيعة من الفصاححة والبلاغة، فضلاً عن المادة الفكرية والتراثية التي يتضمنها هذا الاختيار، وقد أغرياني الأسلوب الذي ينطوي على قدر كبير من الشفافية والشعرية أن أوصل النهل من كتابات ياقوت التي تجمع بين العنصرين من الكتابات التراثية: شمولية الفكرة وشفافية الأسلوب، وحاولت ألا أخرج فيما أقدمه هذا العام عن موضوع (بلاد الشام) الذي يوطر (دمشق عاصمة الثقافة العربية)، ولكن من خلال عيون خيرة التراثيين الذين يتحمّلون مسؤولية الكلمة، ويُعون بعد الفكرة التي يتناولونها.

(١) العرب من الكلام الأعجمي على حرف المعجم لأبي منصور الجوليقي (٤٦٥-٥٤٠) هـ. الدكتور ف. عبد الرحيم ٢٤٢



ولماذا لا أترك لكتابنا المفضل أن يحثّنا في هذا العدد عن الاسم الثاني لدمشق، وهو جلّق، ولكن رب سائل قد سمع باسم (ياقوت) ولكنه يطبع بالمزيد من معرفة هويته، فالبلاك هذا المختصر من حياته لكي تتكامل الصورة بين الهوية والفكر الصادر عنها والأسلوب الذي تتميز به.

فجميع المصادر والدراسات التي كُتبت عنه تجمع على أنه شخصية استثنائية في الفكر العربي وحتى ليصفونه بأنه أحد عباقرة الفكر الإنساني، واستغل بعض المستشرقين ومن تابعهم من الكتاب العرب صفة العبرية هذه ليرجعها إلى أصله (الروماني)، وكان ذلك في سياق الهجمة الشعوبية التي كان هدفها تجريد الفكر العربي من كل صفات العبرية، وسلّب كل صفات التميّز والإضافات الحضارية عن المفكّر العربي، ليصلوا بذلك إلى أن كل ما قدمته الحضارة العربية من منجزات فكرية وثقافية في هذه التراكّمات الثقافية التي بهرت العالم القديم والحديث لا تعدو أن تكون منجزات خلبلة وفتّ على الفكر العربي في ظل انداد الحضارة الإسلامية على بقاع كثيرة من الأرض كانت تعيش فيها أمم وجنسيات وأعراق وحضارات أثبتت - بين الفينة والفينية - عباقرة رفدوا بمنجزاتهم العلمية والتكميرية بشتى لوانها، الفكر الإسلامي في إيان ازدهار حضارته.

غير أنني - قبل أن أحضر هذه المقوله - أريد أن أفسر ظاهرة عبرية ياقوت الرومي مرجحاً هذه العبرية إلى عصاميته وإلى الإطار البيئي الذي تقلب فيه، وإلى الظروف الاجتماعية والفكريّة التي كونت شخصيته، فقدّمته شخصية متميزة أغنت التراث العربي بألوان طيف من المنجز الثقافي منه الأدبي، والجغرافي، والشعري، والمعرفة بخصائص الرجال والقوانين التي تحكم بمسيرة التاريخ، وتسرّط الطواهر العرقية والجنسية التي تسهم إسهاماً كبيراً في شوه الأمم ونشوء النكبات البشرية التي تتحول إلى بروز الدول الصغيرة والكبيرة، والتي تتّمام فتساعدها الظروف البيئية والاجتماعية، وأحياناً المستويات الثقافية للشعوب - لتتحول إلى امبراطوريات تجتاح بقاعاً شاسعاً من الأرض، وشعوباً ترضاخ لسيطرة القوي وتنتصو في ظل سيطرته.

وأعود لأنفس عبرية ياقوت الرومي، الذي ليس له من (الرومية) إلا أنه ولد في بلاد الروم، الذي لا يعلم شيء عن تاريخ مولده، وكل ما يعرف عنه أنه أخذ، وهو حذّن أسيراً من بلاد الروم، وحمل إلى بغداد مع غيره من الأسرى فيبع فيها، فاشترىه تاجر اسمه (عسکر الحموي) ومن هنا جاءته نسبة (الحموي) فقيل له (ياقوت الحموي) ولا علاقة له بحمة هذه المدينة التي ظن بعض المتسرعين في الكتابة أنه ولد فيها أو عاش فيها فنسب إليها.

والفسر الحقيقي لعصرية الرجل نعزوه إلى عاملين داخلين، وعاملين خارجيين، أما العاملان الداخليان فهما الذكاء المفرط، والذاكرة القوية، ومن تفعيل هذين العنصرين أفرز هذه المنجزات الثقافية المتعددة التي خلفها بعد رحلته إلى جوار ربه.

أما العاملان الخارجيان فهما المهنة التي احتارها وهي الوراقة. والسفر الذي اضطره أن يجوب بلد الشرق والغرب بحثاً عن العيش الكريم الذي يطمح إلى مثله رجلُ أدبٍ مفكّرٍ يريد أن يعيش حياته بعيداً عن العواصف السياسية التي كانت تدور بها البلاد التي يحل بها في شرقى العالم الإسلامي وفي غربه.

ومهنة الوراقة جلبت له ثلاثة منافع انتفع بها طوال حياته:

الأولى: أنها كانت تمر على يديه سنوياً عشرات الكتب، فيعمل على نسخها مأجوراً، وعملية النسخ هذه تبدأ ببرؤية موقع الحرف والكلمة والسطر، وتنتهي بفهم الجملة واستيعاب الفكرة، ولذلك ما مررت عليه فكرة من كتاب إلا استوعبها وتمثلَّ مفهومها، وخزنَّ محتواها في ذاكرة شهدت تصانيفه على قوتها، ثم لما نضج محسوله الفكري بما كان قد خزنه أفرزه كتاباً مبوبة مفصلة منهجية.

الثانية: أن تجارته التي بدأت مبكرة في حياته، سواء في حيّة سيده: عسکر الحموي أم بعد وفاته كان قسم كبير منها يدور حول شراء الكتب وإعادة بيعها، ورجل يمتهن هذا النوع من التجارة، لاشك أنه يعرف قيمة الكتب التي يتجرّبها، معرفة قيمة مادية منطلقة من معرفة قيمتها المعنوية، بهذه المهنة التجارية رفت معرفته العلمية،

والثالثة: أن مهنة نسخ الكتب أكسبته مهارة في تجويد الخط وتحسينه، ولذلك شاع في عصره استحسان الناس لمنسوخاته؛ لما تتمتع به من جمال الخط وحسن تنميته وزخرفة مخطوطاته، حتى اشتهر في زمانه خط يعرف (بالخط الياقوتي) نسبة إليه، وقد عبر هذا الخطُ الأزمان والدهور حتى وصلتنا نماذج منه، يصنفها العالمون بجمال الخط من أجل ما تناهى إلينا من مبدعات الخط العربي وما أكثرها،

والعامل الخارجي الثاني في حياة ياقوت هو عامل السفر القائم على الحل والترحال. فالرجل كان كثير الأسفار لا لما تتطلب مهنة التجارة فحسب، والبحث عن المادة الكتابية التي كانت أكثر السلع التي يسافر من أجلها، ولكن للنهم العلمي الذي كان يدفعه للترحال، وللنزعنة الغريزية التي يبدأ بها حياته من حب الأسفار وما تجلبه من فوائد من جهة ولما تشبع حسه السياحي من جهة أخرى، غير أن الأسفار كما يدرك ذلك للذين سافروا كثيراً هي مصدر ثقافة، وجالية معرفة، والمعرفة التي



يكتسبها المسافر من المسفر معرفة ميدانية تطبيقية – إن صح التعبير – تفوق في غزارتها وعمقها المعرفة التي يجنيها المرء من القراءة فحسب، والأسفار التي اضطر أن يقوم بها – بطوعية أو بكرابهية – هي التي زودته بكثير من المعارف الجغرافية التي يحمل بها كتابه (معجم البلدان)، فضلاً عن الشذرات المنتشرة في كتبه الأخرى من تعاليقه على عادات الشعوب وتقاليدها الاجتماعية.

وأستمتع القارئ العذر لأنني أطلت الحديث عن شيءٍ من عبقرية (ياقوت الرومي) لأضع أمام القارئ الصورة الحقيقة لأركان هذه العبقرية، ولأنفي – بشيءٍ من الدراسة التحليلية الموضوعية – المقوله التي أطلقها المستشرقون، ومن ثابني آراءهم من لبناء جلتنا من الذين في قلوبهم مرض، من عزوه كل عبقرية في تاريخ الحضارة الإسلامية إلى عناصر غير عربية، فكل بارقةٍ علم أرجعوا هؤلاء إلى أصولٍ غير عربية، وحتى الشعر الذي هو فن العرب الذي يربوا فيه، أرجعوا البراعة فيه إلى من سموهم عمالقة الشعر كبشر بن برد وأبن الرومي ومهيار البيلي، ولتفوا لأبي تمام الذي كان يلح على أصله الطائني نسباً ينتمي إليه (تيودوسيوس) الرومي لا (أوس) العربي، ومثل هذا من نكران العبريات في الحضارة العربية الإسلامية كثير، صنّعه المُعرضون، وتابعهم عليه الغافلون في ظل غياب الوعي عند كثير من المثقفين العرب، ولقد آن الأوان أن تكشف الحقائق وأن تعود المياه إلى مجاريها بعد أن انحرفت عن هذه المجاري حقبة من الزمن.

ولنعد إلى بلاد الشام وخاصة إلى الاسم الثاني الريـب لدمشق وهو (جلق) لنرى ما هي جلـق كما رآها ياقوت، قال ياقوت عن جلـق:

«جلق: بكسرتين، وتشيد اللام وقف، كذا ضبطه الأزهري والجوهري، وهي لفظة أعمجية. ومن عربها قال: هو من جلـق رأسه إذا حلـق، وهو اسم لكوره الغوطة كلها، وقيل: بل هي دمشق نفسها، وقيل: جـلـق موضع بقرية من قرى دمشق، قاله نصر، قال حسان بن ثابت الانصاري:

اللـهـ ذـرـ عـاصـابـةـ نـادـمـهـمـ يومـاـ بـجـلـقـ فـيـ الزـمـانـ الـأـوـلـ

وقال حسان بن نمير المعروف بعرقة الدمشقي يذكرها ويصف كثيراً من نواحيها من قصيدة وازن بها قصيدة أبي نواس فقال:

أـجـارـةـ بـبـيـتـيـاـ أـبـوـكـ غـيـورـ(1)

(1) هذا الشطر الأول من مطلع القصيدة التي مدح بها الخصيب، والشطر الثاني هو:



مدح بها صلاح الدين يوسف بن أبوب، وقصده بها إلى مصر، كما فعل أبو نواس في قصيدة الخصيب، حيث قال:^(١)

ومن جَوْرِ أَيَّامِ الْفَرَاقِ مُجِيرُ
 هَمُومِي، وَلَكِنَّ الْمُحِبَّ صَابُورُ
 كَتِيبَةٍ، غَرَّتِهِ أَعْيُنٌ وَنَفُورُ
 وَيَوْمَ إِلَى (الْمِنْطَوْرِ)^(٢) وَهُوَ مُطِيرُ
 بِهَا لِلتَّدَامِي نِسْرَةٌ وَسَرُورٌ
 طَوِيلٌ، وَظَلَّ الْمَرءُ فِيهِ قَصِيرُ
 وَمَاءُ الْحَيَا مِنْ سَاحِنِكَ نَمِيرُ
 وَقَدْ لَاحَ فِيهَا أَشْمَسْ وَبَدُورُ
 جَائِهِنَ الْمَالُ، وَهُوَ نَفُورُ
 إِلَى بَلْدِ فِيهِ الصَّلَاحُ أَمِيرُ

عَسَى مِنْ دِيَارِ الظَّاعِنِينَ بَشِيرُ
 لَقَدْ عَيْلَ صَبَرِي بَعْدَهُمْ وَنَكَاثُرُ
 وَكَمْ بَيْنَ أَكْنَافِ التَّفَوُرِ مَتَيْمَ
 وَكَمْ لِلَّيْلَةِ (بِالْمَاطِرُونَ) قَطَعْتُهَا
 سَقَى اللَّهُ مِنْ (سَطْرَا) وَ(مَقْرَا)^(٣) مَنَازِلَأُ
 وَلَا زَالَ ظَلَّ النَّبَرِيَّينَ، فَإِنَّهُ
 وَيَا بَرْدَى! لَا زَالَ مَا وَكَ بَارِدَأُ
 أَبَى الْعِيشِ إِلَّا بَيْنَ أَكْنَافِ جَلَقِ
 وَكَمْ بَحْرَى جِيرُونَ سِرْبُ جَانِرِ
 وَلَكِنَّ سَاحِوَيْهِ إِذَا سِرْتُ قَاصِدًا

وقال بعض الشعراء، وجعلها مثلاً في كثرة المياه والخير وغناها عن الأمطار:
 الرزق كالوسمي، ربّما أغدا
 مثالبه، فهو الذي لم يُرزق
 وبيبرت بباباً لباب الأحمق

وميسور ما يرجى لديك عسيرة

ومنها:

تقول التي عن بيتهما خف مركيسي
 إذا لم تزر أرض الخصيب ركبنا

عزيز علينا أن نراك تسير
 فائيقني بعد الخصيب تزور
 ديوانه ٤٨١/٤٨٠

(١) القائل هنا عرقلة المشتق.

(٢) الماطرون والميطور: موضعان في قرى دمشق.

(٣) سطرا ومقرأ: من قرى دمشق.

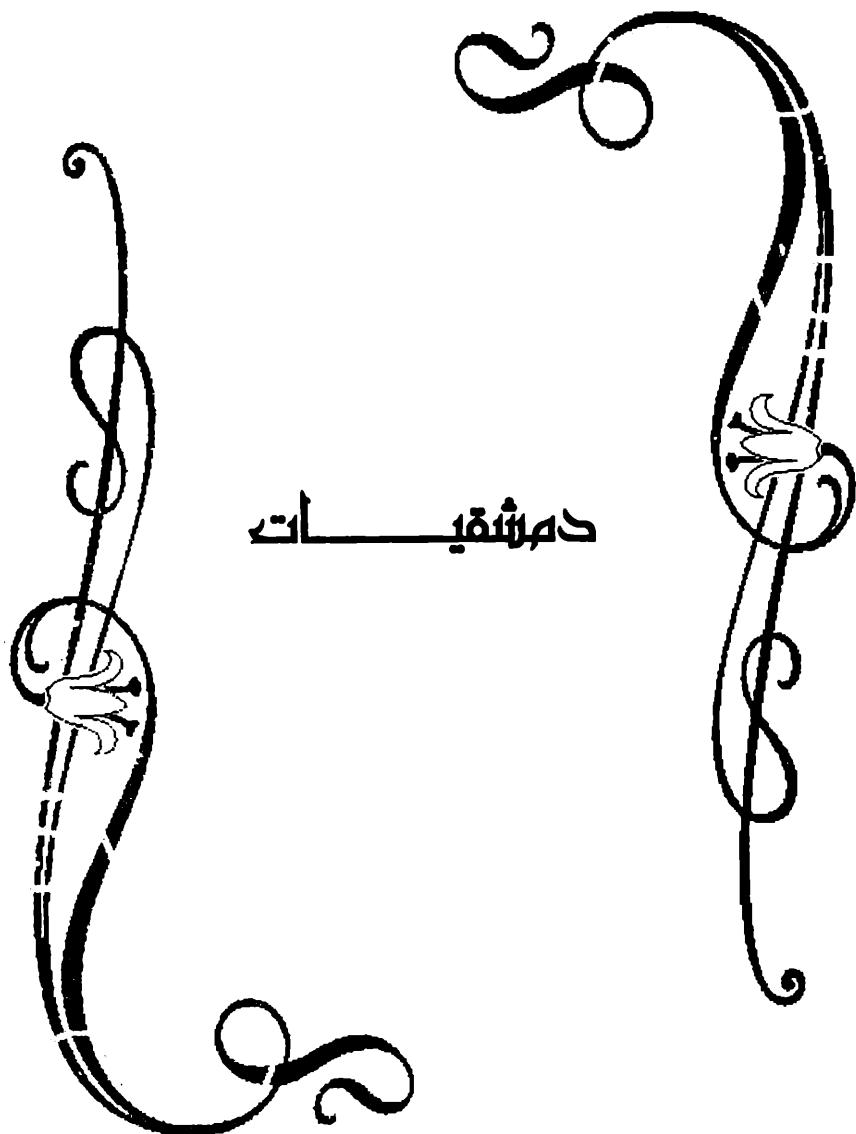


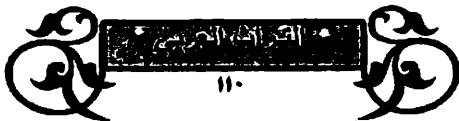
وَجِلْقَأْيُضْأَ: ناحية بالأندلس، بسرقسطة؛ يسقي نهرها عشرين ميلاً من باب سرقسطة، وليس بالأندلس أذبَّ من مائه، وهو يجري نحو المشرق، ويزعمون أنَّ الماء إذا جرى مشرقاً كان أذبَّ وأصحَّ من الذي يجري نحو المغرب، وكان بنو أمية لما تملّكوا الأندلس، بعد انتقالهم من الشام، أيام هربهم من بني العباس سموُّا عدّة مواضع بالأندلس بأسماء مدن الشام، فسمُّوا بسبيلية حمص، وسمُّوا موضعًا آخر الرصافة، وموضعًا آخر تمر، ثم تلاعثت به ألسنة أهل الأندلس فقالوا: (تممير) وسمُّوا هذا الموضع جلق. وقال الأديب أبو زيد عبد الرحمن بن مقان الأشبيلي:

دعوتَ فأسمعتَ بالمرنة
وشيئتَ سيفوك في جلق
فشامت خراسان منك الحينا
قال ابن بسام الأندلسي، بعد إيراد هذا البيت: «جلق: وادٍ في شرقى الأندرس.»



دھنیش قی
ات





المُقْرِي التَّلْمَسَانِي الْجَزَائِري وَدَمْشَق فِي كِتَابَاتِهِ

د. فورار احمد بن لخضر^(١)



سطع نجم المقرى، في حقبة عصيبة من تاريخ الأمة العربية والإسلامية، في نهاية القرن العاشر الهجري، «وهي فترة تمثل مرحلة الاحتضار في الحضارة العربية الإسلامية، ولقد جاء في قمتها، إذا كان ممكناً أن تكون للاحتضار قمة، أما بدايتها فقد سبقته بستين سنة، يمكن أن نقدرها بثلاثة قرون من الزمان»^(١)، فهو ذو علم كبير وثقافة واسعة؛ حيث برع في الفقه وأصوله ورواية الحديث، والتاريخ والأدب... ليس من السهل في زمان أفلت فيه نجوم الحضارة الإسلامية أن يتبع صيتُ رجل من المغرب، بل ويقرّ له معاصره بعلوّ كعبه «في الفقه وأصوله، وفي الحديث وعلوم القرآن وفي العربية وعلومها»^(٢)، وبكيفية فضلاً وفخرًا أنَّ أبا الحسن عليا الخزرجي الفاسي الشهير

(١) جامعه محمد خضر. بسكرة الجزائر.

(٢) دراسة في مصادر الأدب. الطاهر أحمد مكي. دار الفكر العربي. القاهرة. مصر. ط. ٨. ١٩٩٩. من ٣٦٥.

كتاب الرحلة إلى المغرب والشرق لأبي العباس المقرى. عبد القادر شرشار. عبد القادر العريبي. مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب. دمشق سوريا العدد ٩٨. السنة الخامسة والستون. حزيران ٢٠٠٥ / جمادى الأولى.

١٤٢٦



بـ«الشاحي»، لما سمع بعزمِه على الارتحال عن الوطن أرسل إليه هذه الأبيات يرجوه فيها البقاء، يقول^(١):

بِأَنْكَ قَدْ سَمِّنْتَ مِنِ الْإِقَامَةِ إِلَى شَرْقٍ سَمِّونَتْ بِهِ عَلَمَةً إِلَى شَرْقٍ سَمِّونَتْ بِهِ عَلَمَةً	أَشْمَسَ الْغَرْبَ حَثُّا مَا سَمِّنَّا وَأَنْكَ قَدْ عَزَّمْتَ عَلَى طَلْوَعِ لَقَدْ زَلَّتْ مِنْ أَكْلَ قَلْبِ
---	--

كان لهذه الأبيات تأثير قوي ووقع نافذ في نفس المقرىء إلا أنه اختار الرحلة إلى المشرق، وبخاصة الحجاز، وكان ذلك سنة سبع وعشرين وألف للهجرة، وهناك من يرد ذلك إلى الفتن والاضطرابات السياسية، وهناك من يرجع سبب سفرته هذه لأداء فريضة الحج. كان للمقرىء في رحلته هذه ما أراد، وله في بلاد المشرق العربي صولات وجولات، سناحول توضيحاً لها في هذا الموضوع الموسوم بعنوان: المقرىء ودمشق في كتاباته.

١ - مولد المقرىء ونشأته:

تشير المصادر والمراجع التاريخية والأدبية أنَّ نسب المقرىء ينتهي إلى لسرة عربية قرشية، استقر بها المقام في مدينة «مقرة» بالزاوية الجزائرية، ثم رحلت بعد فترة إلى مدينة تلمسان حاضرة مداين الغرب الجزائري آنذا.

هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن يحيى بن عبد الرحمن بن أبي العيش بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن يحيى بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن علي المقرىء التلمساني^(٢).

أما شهاب الدين، فيبدو أنَّ العلماء شبّهوا بالشهب لأنَّهم كواكب الأرض، من حيث إضاعتهم طريق الهدى لمن ضل سبيلاً، ومن بين أولئك العلماء الهادين شهاب الدين المقرىء^(٣).

(١) نفح الطيب من حصن الأنجلس الرطيب وذكر وزيراها لسان الدين بن الخطيب. المقرىء. تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت. ج ٥ ص ٤٨٢.

(٢) نفح الطيب. المقرىء. ١: ١، ١٣: ٥، ٢٠٣: ٥، المقرىء وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت. من ١٠٢، النقد الأدبي في كتاب نفح الطيب للمقرىء. هدى شوكة بهنام. دار الرائد العربي بيروت. لبنان ط٢، ١٩٨٤، ص: ٢١.

(٣) المرجع نفسه. محمد بن عبد الكريم.. ١٠٢



وأما أبو العباس فإن محمد بن عبد الكرييم، يرى أن هذه كنية شرفية حظي بها المقرى لأنه ذو شخصية بارزة، وجل من اسمه أحمد من العظاماء والعلماء يكتنى بـ «أبى العباس»، ثم إنه لا يوجد نص صريح يثبت أن له ولاداً^(١)، وسنوضح فيما بعد بما تتوفر من نصوص جديدة هل للمقرى ولد؟

ورغم اختلاف الجغرافيين والمؤرخين في ضبط نسبة «المقرى» فهو بفتح الميم وتشديد القاف «المقرى»، أو بفتح الميم وسكون القاف «المقرى»؟ إلا أن الراجح هو الأول ذلك أن «المقرى» نفسه كان يضبط اسمه في كثير من المواضيع في كتابه «فتح الطيب» بتشديد القاف^(٢).

والمقرى نسبة إلى قرية «مقرة»، وتقع بين بريكة والمسللة، تبعد عن المسللة بنحو سعة خمسين كيلومتراً شرقاً وعن بريكة بنحو أربعين كيلومتراً شمالاً، وقد ذكرها الحميري يقوله: ((بنيها وبين المسللة من بلاد الزاب مرحلة، وهي مدينة صغيرة وبها مزارع وحبوب، ومن مقرة إلى طبنة مرحلة))^(٣)، ويعرفها الإدريسي بنفس التعريف^(٤).

والقرشي نسبة إلى أسرة عربية كانت تسكن قرية مقرة، اشتهرت بالجاه والثراء والعلم الذي وصفه في كتابه، وبرز منها: جده الأعلى أبو عبد الله المقرى الذي يصفه بالقرشي (ـ ٧٥٩ هـ)، وقد خصص له ترجمة طويلة تفتر بمنتهى صفحة^(٥)، وعمه سعيد المقرى شيخه ومفتى تلمسان، أخذ عنه أغلب معارفه، وذكره كثيراً في كتاباته.

والتلمساني نسبة إلى مدينة تلمسان التي أصبحت مستقراً ملائماً، ومقاماً محموداً لأسرة بنى العباس التي غدت تتمتع هناك بسمعة طيبة واحترام تام وسيرة مرضية، وصبيت عم جميع أنحاء العالم الإسلامي، لأنها كانت مبعث علم غزير ومنبع ثقافة متينة، قد ورثها الصغير عن الكبير، وتواصلت حلقاتها من السلف إلى الخلف^(٦).

(١) المرجع نفسه محمد بن عبد الكرييم .. ١٠٣ .

(٢) فتح الطيب. المقرى .. ١ : ١٣ ، ١ : ٢٧٩ .

(٣) الروض المنظر في خير الأكابر. محمد بن عبد الملم الحميري. تحقيق إحسان عبس. دار القلم للطباعة بيروت. ١٩٧٥ . ص ٥٥٦ .

(٤) القلارة الإدريسيّة وجزيئه الأندرس، (من كتاب نزهة المشتاق). الإدريسي .. تحقيق إسماعيل العربي. ديوان المطبوعات الجلعمية. الجزائر. ١٩٨٣ . من ١٦٤ .

(٥) المقرى. فتح الطيب. ٥: ٣٠٠ - ٣٥٠ .

(٦) المصدر السابق. المقرى. ١١٤ - ١١٥ .



ولد المقرى بتلمسان سنة ست وثمانين وتسعمئة للهجرة، على أرجح الآراء^(١)، ونشأ بمسقط رأسه تلمسان في كنف والده، يقول في نفح الطيب: ((وبها ولدت أنا وأبى وجدى وجدى، وقرأت بها ونشأت إلى أن ارتحلت عنها في زمن الشبيبة إلى مدينة فاس سنة ١٠٠٩)).^(٢)

نهل المقرى في مسقط رأسه من المعارف الكثيرة على جملة من العلماء والفقهاء وكان أشهرهم عمه «سعید المقری»^(٣) الذي يعد - بحق - فقيه تلمسان وعالماها (ومن جملة ما قرأ عليه القرآن الكريم، وصحيح البخاري، وروى عنه الكتب السنتة بسنده عن الإمام أبي عبد الله التنسى، عن والده محمد بن عبد الله التنسى عن عبد الله بن مرزوق عن أبي حيان، عن أبي جعفر بن الزبير، عن أبي الربيع، عن القاضي عياض بأسانيده المذكورة في كتابه «الشفا في التعريف بحق المصطفى» ودرس أيضاً الأدب والفقه المالكي)).^(٤)

٤- رحلة المقرى إلى المغرب الأقصى:

بقي المقرى في تلمسان إلى سنة تسع وألف للهجرة، ثم رحل إلى فاس وهو في ميعدة الشباب، إذ دخل ((في عهد السلطان المنصور الذهبي، ولمَّا تُوفِيَ هذا السلطان عام ١٠١٢ هـ تولى السلطة بعده ابنه زيدان السعدي))^(٥)، الذي قرب المقرى إليه، ووضعه في كفته ورعايته.

مكث المقرى في «فاس» ((يطلب العلم على شيوخها، ويزيد من تحصيله، ويلتقي أكبر علمائها، حتى أصبح من صدور العلماء المرموقين))^(٦)، والفقهاء المتفوقين، يقول: ((حيث المجالس غاصة، بالعامة والخاصية، والمساجد آهلة معمرة، والمشاهد بالزوار مغمورة،

(١) المقرى وكتابه نفح الطيب، محمد بن عبد الكريم، ١٢٨، النقد الأدبي في كتاب نفح الطيب للمقرى. هدى شوكة بهنام، ٢٤، رحلة المقرى إلى المغرب والمشرق، المقرى، تحقيق محمد بن معمر. مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع. الجزائر، ٤، ٢٠٠٤، ص. ٥.

(٢) نفح الطيب، المقرى، ١، ٥.

(٣) انظر: أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، المقرى، تحقيق مصطفى السقا وبراهيم الأبياري، المعهد، مطبعة لجنة التأليف والترجمة القاهرة، ١٩٤٢، ج ١، ص ٩.

(٤) نفح الطيب من عصن الأنبلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، المقرى، تحقيق يوسف الشيخ محمد الباقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٨، ج ١، ص ٦.

(٥) جولة بين الكتب، محمد محفوظ، الدار التونسية للنشر، تونس، ط١، ١٩٧٩، ص ٢٤٠.

(٦) نفح الطيب، المقرى، تحقيق يوسف الشيخ محمد الباقاعي، ١، ٦.



وحل معارف فضفاضة، والغوارف الجليلة مفاضة^(١)، ولعل ثمرة هذه الاستفادة تظهر واضحة في كتابه أزهار الرياض الذي وسع من الكتب أجلها ومن المعارف أندرها. ولعل الثقافة الموحدة بين تلمسان والمغرب الأقصى وقتئذ سواء من حيث التفكير أم التعبير كانت من الأسباب التي دفعت بالمقرى إلى النزوح إلى المغرب الأقصى حيث أفاد كثيراً مما استقاد^(٢).

ومما زاد في علو منزلة المقرى هناك أنه تقدّم ثلاثة وظائف «الفتوى والخطابة والإمامية»، بجامع القرويين في سنة اثنين وعشرين وألف للهجرة^(٣)، وهي وظائف لا تجتمع إلا لذى علم ومكانة عظيمة.

٣- رحلة المقرى إلى المشرق:

استقر العالم الجليل المقرى في «فاس» حتى عام سبعة وعشرين وألف، حيث اعتزم الرحالة إلى المشرق ((تاركاً الأهل والوطن والإلaf، فيما يقول، ولم يوضح عن الظروف التي دعنه إلى هذه الرحالة واكتفى بأن يشير إليها في إيماءات ملمحة، نفهم منها أنه اضطر إليها كارها))^(٤)، وذلك حيث يقول : ((إنه لما قضى الملك الذي ليس لعيده في أحکامه تعقب أو رد، ولا محيد عما شاء، سواء كره ذلك المرء أو رد، برحلتي من بلادي ونقطني من محل طارفي وتلادي، بقطر المغرب الأقصى الذي تمت محساني، لو لا أنّ سماسترة الفتن سامت بضائعي منه تقاصاً، وطما به بحر الأهوال، فاستعملت شعراء العياث في كامل رونقه من الزحاف إضماراً وقطعاً ووقفاً:

قطّرَ زَهْرَ بِيَاضِي
نَقَّاتُ كَافُورَ وَمِنْكِ
وَكَانَ زَهْرَ بِيَاضِي
ثُرُّ هَوَى مِنْ نَظَمِ سِلَكٍ^(٥)

ويرجع محمد بن عبد الكريم أن المقرى لم يغادر المغرب من أجل عارض سياسي^(٦)، كما زعم الحبيب الجنحاني التونسي، أنه خرج من المغرب متخفيا، بدليل استخدام المقرى

(١) أزهار الرياض. المقرى. ١: ٤ .

(٢) المقرى وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. ١٣٥.

(٣) النفق الأبيبي في كتاب نفح الطيب للمقرى. هدى شوكة بهنام. ٢٦ .

(٤) دراسة في مصادر الأدب، الطاهر أحمد مكي. ٢٧٠ .

(٥) نفح الطيب. المقرى. ١: ١٣ - ١٤ .

(٦) المقرى وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. ١٨٥ .



لفظة «الملك» في عبارته السابقة دالة على سلطان المغرب^(١)، ويؤكد بقوله: ((هذا خطأ في عبارة المقرى، لأن لفظة «الملك» – في عبارة المقرى – دالة على خالق الجنحاني وسلطان المغرب، لا على سلطان المغرب))^(٢).

يتضح – مما نقدم – أن المقرى رحل إلى المشرق من أجل ((المهم الأعظم والمقصد الأكبر الذي هو سر المطالب الجليلة، وهو رؤية الحرمين الشريفين، والعلميين المنيفين زادهما اللَّهُ تَوَيِّهَا))^(٣).

والمؤكد أن خروج المقرى من المغرب كان بعد طلب من سلطانها أن يسمح له بالذهاب لتأدية فريضة الحج، لأنه كان يشغل مناصب رسمية كما نقدم، وما يعزز هذا الرأي، هذه الرسالة الطويلة التي كتبها السلطان نفسه إلى سلطان الحجاز في شأن المقرى، يقول: ((ولما أزمت الرحلة إلى الحجاز، واستأنفت ملك المغرب في الإنذن، كتب إلى إلى سلطان الحجاز شريف مكة من إنشاء المنكور ما نصه.... الرحلة الرواية، الحديث النبوى، البيانى الأصولى، الكلامى التارىخى، الأدبى الإخبارى، الحجة أبو العباس أحمد بن الشيخ المرفوع المقدس، أبي عبد الله محمد المقرى...)).^(٤)

خرج المقرى من المغرب بذنب سلطانه، إلى المشرق لأداء فريضة الحج، ثم إنه لو كان راغباً في الإقامة بالمشرق لما ترك زوجته المغربية، وقد بني بها أيام إقامته بال المغرب الأصوى وولدت له ابنته، فلو كان ذاهباً إلى غير رجعة لأخذ أسرته معه، وما تركها تحت كفالة ورعاية أصهاره^(٥).

سافر المقرى إلى المشرق رغم حبه للمغرب، وارتياحه في هذه البلاد التي أحبها ووصفها وذكر لنا فيها طرقاً من المقطوعات والقصائد والأبيات الشعرية المعبرة في مقمة النفح، والرحلة إلى المغرب والأندلس، ومن بينها قوله^(٦):

اضنواه طبق العنى وهوأه بشناقة الولهان في الأنسار
والطبع معتدل قفل ما شنت في الظل والأزهار والأنهار

(١) المرجع نفسه. محمد بن عبد الكريم. ١٨٧. المقرى صاحب نفح الطيب. الحبيب الجنحاني. مطبعة النهضة. تونس.
١٩٥٥. ص ٣٤.

(٢) المرجع نفسه. محمد بن عبد الكريم. ١٨٧.

(٣) نفح الطيب. المقرى. ١: ٣٩.

(٤) رحلة المقرى إلى المغرب والمشرق. المقرى. ١: ٥٣.

(٥) المرجع نفسه. محمد بن عبد الكريم. ١٨٧، ٩٤.

(٦) المقرى. نفح الطيب. ١: ١٤.

وقال في السلطانين المغاربيين:^(١)

سلطانا الناصر المرجي

فجاء تاريخہ بدیرعا

غادر المقرى في أواخر رمضان من سنة سبع وعشرين وألف للهجرة، المغرب الأقصى متوجها إلى المشرق، لأداء فريضة الحج، وزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، تاركا فيه الأهل والمنصب والمال والزاد المعرفي.

وقد وصف لنا المقرن الأماكن التي توقف عندـا في سفره من المغرب إلى المشرق في
أربعة عشر بيتاً من أرجوزته:^(٢)

أنس المقيم والغريب الزائر
ظللها صافرة ورقة
أبداً بشيء غير قصدي للعلم^(٣)
نجل مشيش فازاح الخطيبا^(٤)
مارق قضى بلوغ مانويت
أهل المقامات وأصنفاته
فجاعنا الموج العظيم بفتحه
ووصفه يقصر عن قوله
مذ جيء بالمثال للرئيس^(٥)

و عندما رحلت للجزائر
والعزم للأماكن الشريفة
وقد تركت الأهل في فاس ولم
فزرت قبر الشاعر القطبي
و كنت عند قبره رأيته
عنده الله بأوليائه
وبعد ذاركبت بحر سنته
و هال ذلك البحر أي هول
فمسخن الإله بالتفتن

(١) رحلة المقرن إلى المغرب والمشرق. المقرن. ٥٧.

(٢) المقري وكتبه نفع الطيب. محمد بن عبد الكريم. نقلًا عن المقري فتح المتمال في مدد النحال المتشرة بسيد الأيام عليه أفضل الصلاة والسلام، ووصف المثال وما يتبعه من الكلام. مخطوط. ورقة ١٣٧.

(٣) علم وهو جبل، وبه قبر أبي عبد السلام بن منشوش الذي توفي سنة ٦٢٢ هـ، وهذا الجبل قرب مدينة تطوان والمعروفة الآن في المغرب باسم تطوان. الحميدي. الروض المغطى. ١٤٥.

(٤) هو أبو الحسن علي بن عبد الله الشاذلي، بمبة إلى شاذلة كرب تونس. ولد بقيمة غماره قرب ستة بالغرب الأقصى سنة ٥٩٣ هـ. وهو ذم الطلاقة الشاذلية، موسى، طرقتها. توفى، وهو متوجه إلى الحج، بمصر، إعذاب كرب وحده. انتهى:

^{٢٧} (٢) النشرة العلمانية، القسم الثاني، القسم الثاني، المجلد السادس، ١٨٩، الحميدي، المصدر نفسه.

(٤) الربیل: الربیل: — سعفی: رحہ سعفی بی: سعفی و اسٹری: .



إذا فالمرقي قبل مغادرته المغرب ظل يروح ويغتدي إلى أضرحة الأولياء الصالحين يدعو الله، ويتضرع إليه في قضاء مرغوبه وإتمام أمنيته، ومنهم أبو عبد السلام بن مشيش شيخ أبي الحسن الشاذلي، ثم ركب السفينة من سبتة، وترعرعت لهول البحر وأمواجه، عجز عن وصفه في نثره ونظمه كما يصرح، وعرجت به على الجزائر وتونس وسوسنة حتى وصلت الإسكندرية ومنها إلى القاهرة سنة ثمان وعشرين وألف^(١).

نزل المرقي القاهرة ((فبهرته معالمها ومحاسنها))^(٢)، وزار الأزهر الشريف والتف حوله طلاب العلم، ولقائهم العقاد وأملى عليهم الحديث، فلفت أنظار المصريين إليه بعلمه الغزير، وحافظته القوية^(٣).

وبعد إقامة قليلة للمرقي في القاهرة، ركب البحر إلى الحجاز، حيث أدى العمرة، ثم انتظر هناك أوان الحج فأدى فريضته، وقصد طيبة، وعاد إلى مصر سنة تسع وعشرين وألف للهجرة، وفي العام نفسه قصد بيت المقدس، وعند مشاهدته مسالكها الصعبة، تذكر قول الحافظ ابن حجر العسقلاني، فازدادت رغبته في الزيارة:

إلى البيت المقدس جئت أرجو جنان الخلد نزلاً من كريم
قطفنا في مسافته عِقاباً و ما بعد العِقاب سوى النعيم^(٤)

وبعد دخوله المسجد الأقصى بهرمه جماله وعظمته، وأرشد إلى محل المراج الشريفي الذي كان أول ما سأله عنه، وشاهد المعلم الذي ألم فيه الرسول كل الرسل الكرام الهداء، وأنشد:

رَحْمَةً بَيْنَ الْأَنْسَامِ	لَنْ كُنْتَ تَسْأَلْ أَيْنَ قَدْ
نَظَرْتُ بِرِّيَّاتِكَ فِي الْأَوَامِ	فَاصْبَخْتُ إِلَى آيَاتِهِ
تَدِيمَةَ الرُّشْدِ لِكَرَامِ	أَكْرَمْ بَعْدِ سَلَّتْ
فَاهْمَا بِعِزِّ واحْتَرَامِ	فِي حَضْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَ
لِنِ الْجَمَاعَةِ بِالْإِمامِ	صَفَّوْ وَصَلَّوْا خَلْفَهُ
وَالْفَضْلِ لِلْقَمَرِ التَّعَامِ	لِلشَّهْبِ نَسُورَ بَيْنَ

(١) نفح الطيب. المرقي. ١: ٨.

(٢) ترجمة إسلامية شرقية وأندلسية. محمد عبد الله عذان. مكتبة الخاتمي. القاهرة. ط. ٢. ١٩٧٠. من ٣٧٦ .

(٣) النقد الأدبي في كتاب نفح الطيب للمرقي. هدى شوكة بهنام. ٢٧ .

(٤) نفح الطيب. المرقي. ١: ٥٤ .



سِنْكَ الْتَّبَوُّدِ بَاهْر
 هَذَا الْكِتَابُ دَلَالَة
 شَهَدَتْ لَهُ مِنْ بَعْدِ عَجَزٍ
 خَيْرُ الْوَرَى وَاجْلُ أَ
 فَلَيْلَهُ مِنْ رَبِّ الْوَرَى

وباحمد بختيم النظم
 تبقى إلى يوم القيام
 زالسن الأذى الخصم
 ياتله خير الكلام
 أركى صلة من سلام^(١)

لقد حج المقرى واعتمر وزار طيبة، وبعدها زار بيت المقدس ثالث الحرمين وأول القبلتين ((مرتع الأنبياء والمرسلين، ومبعد نور الله في الخاقن))^(٢)، ثم عاد إلى مصر، واستقر بها، واتخذها محل انطلاق زيارة البقاع المقدسة عدة مرات.

بعد أن ألقى عصا الترحال بمصر، تزوج سيدة مصرية من عائلة السادات الوفائين^(٣)، ولكنه لم يكن زواجه موفقاً، وقد فضلت عراه بعد أعوام من الحياة الزوجية الكدرة^(٤)، يورد المحيي في هذا المضمون قوله: ((ثم طلق زوجته الوفائية، وأراد العود إلى دمشق، للتوطن بها ففاجأه الحمام قبل نيل المرام)).^(٥)

ولمراجعة ما يتعلق بحياة المقرى الشخصية، فإنه إلى جانب الزوجتين، المغربية والمصرية، يفيينا المقرى في كتابه «الرحلة إلى المغرب والشرق» أنه تزوج بثلاث نساء وليس بالشرين فقط، فقد بنى قبل المغربية بامرأة تلمسانية، وهي بنت الفتى محمد بن عبد الرحمن بن جلال التلمساني، مفتى تلمسان وفاس^(٦).

لقد أفادنا كتاب المقرى «الرحلة إلى المغرب والشرق» بزواجه بثالثة تلمسانية، وأكد ما ذهب إليه محمد بن عبد الكريم، في نفيه لعدم وجود نص صريح يثبت أن له ولداً، علماً أن هناك عبارة في النفح في رسالة أحمد شاهين إلى المقرى سنة ثمان وثلاثين وألف للهجرة

(١) المصدر. السياق المقرى. ١: ٥٤.

(٢) المقرى وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. ٢٠٠.

(٣) نسبة إلى محمد وفاء الإمام المشهور المتصل النسب بداروسة ملوك المغرب، من آل الحسن بن علي بن أبي طالب، وانتقل من المغرب إلى مصر في أوائل القرن الثامن، وكان لأفراد أسرته في تلك العهد المنازل الرفيعة والمقامات السامية.

لنظر: المقرى وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. ٩٦.

(٤) ترجمة بسلامية شرقية وأندلسية. محمد عبد الله عنان. ٣٧٦.

(٥) المقرى وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. ٩٦، نقلًا عن المحيي. خلاصة أكثر في أعيان القرن الحادى عشر. ١:٣١٢

(٦) رحله المقرى إلى المغرب والشرق. المقرى. ٤٨.



معزياً عن لبنته وأمه، قال: ((..أما الوالدة الماجدة فإبني إن أمسكت عن بيان كرم أصلها، يسمو بها كرم فرعها ... وأما المختورة الصغيرة، فالمحصيبة فيها كبيرة، إذ العمومة مقربة، والخُؤولة وفائية، فهي ذات النجارين، وحائزه الفخارين، كان سيدى — أعزه الله تعالى — لم يرض لها كثواً ومهراء، فاختار القبر أن يكون له صهراً، وخطبة الحمام لا يمكن ردها، وسطوة الأيام لا يستطيع صدتها... وأن يعرض سيدى عن حبيبه العبرق المقنع، حبيباً معيناً تحرى النجابة منه المصنع، وأن يبتله عن ذات الخمار والخضاب، بمن يصول بالحراب، ويسطو باليراع ويشتغل بالكتاب))^(١).

وقد قام الأستاذ محمد معمري الجزائري بجهد كبير في تحقيق كتاب الرحلة إلى المغرب والمشرق للمقرى، وهو مشكور عليه، وردت فيه إشارات تثبت أن للمقرى ولدا من زوجته الوفائية وأسمه «محمد المكي»؛ فهذا قاضي مصر محمد الغرسى (ت ١٠٤٥ هـ) أرسل بكتاب من القاهرة إلى المقرى يخبره فيه عن صحة الولد وأمه ويسائل الله أن يجمع شمل الجميع، وهو قدير^(٢)، وأما القاضي ظهير الدين الحسنى (كان حيا سنة ١٠٢٨ هـ)، فإنه خطبه بمصر بقصيدة يمدحه فيها ويسأل الله أن يبقيه بخير، منها قوله^(٣):

وفيها المقرى لا تضاهى	وقر يا سعد مصر لا تضاهى
ويستره إلى يوم المال	سألت الله يبقى بخير
كوالده بجل عن المثال	ويبقى نجله وبنال على ما

وأما الرسالة الثالثة في كتاب الرحلة فهي تعزية من مفتى الحرمين عبد الرحمن بن عيسى ابن مرشد، كتبها في ذي الحجة سنة أربع وتلذتين وألف للهجرة^(٤)، يقول المقرى في تمهيده للرسالة : ((الحمد لله وما كتبه لي مولانا الشيخ عبد الرحمن المنكور معزياً عن ولدي محمد المكي جعله الله في الميزان ما صورته))^(٥).

لعل كنية القرى بـ «أبى العباس» اكتسبها وهو بال المغرب فاشتهر بها، ولم يكن بابنه من الوفائية إذ توفي وهو صبي.

(١) نفح الطيب، المقرى، ٢: ٤٦٦ .

(٢) المقرى، المصدر نفسه، ١: ١١٦ .

(٣) المقرى، المصدر نفسه، ١: ١٨٧ .

(٤) رحلة المقرى إلى المغرب والمشرق، المقرى، ٢٢٤ .

(٥) المقرى، المصدر نفسه، ١: ٢٢٤ .



وكرر المقرى الرحلة إلى الحجاز، وأدى فريضة الحج مرارا، فلم تأت سنة سبع وثلاثين وألف للهجرة حتى كان قد أداها خمس مرات، وأملى فيها دروسا عديدة، كما دخل طيبة سبع مرات، وأملأى الحديث النبوى بجوار قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، وعاد إلى مصر فى حجته الخامسة سنة سبع وثلاثين وألف للهجرة، فلازم خدمة العلم الشريف بالجامع الأزهر العمور^(١).

وفي سنة سبع وثلاثين ومئة للهجرة، رحل المقرى إلى بيت المقدس في زيارته الثانية، وأقام فيه نحوا من خمسة وعشرين يوما، وألقى دروسا بالأقصى، وزار مقام إبراهيم الخليل ومن معه من الأنبياء ذوي العقامت الشريفة، وحضرته أبيات ابن مطرروح^(٢) فأنشدها:

نَفَاعُكَ الَّتِي لَيْسَتْ تُرَدُّ
إِلَى مَنْ لَا يُخِيبُ لَدِيهِ قَصْد
لَهُمْ بِمُحَمَّدٍ صِلَةٌ وَعَهْدٌ
عِظَامٌ لَا تُعَدُّ وَلَا تُحَدُّ
رَجْحَنَ وَدُونَهَا رَضْنَوْيٌ وَلَخْدٌ
وَكَيْفَ يَضْبِقُ وَهُوَ لَهُمْ مُعَذَّ
إِلَيْهِ مَا أَجِبَّ وَمَا أَرَدَ
فَهُمْ جُنَاحُ لَنُوكٍ وَأَنْتَ فَرَزْدٌ
خَلِيلُ اللَّهِ قَدْ جَنَّاكَ نَرْجُو
لِلْنَّاسِ دُعْوَةً وَلِشَفَعَةً تُشَفَّعُ
وَقُلْ يَا رَبَّ أَضْيَافَ وَوَفَّدَ
أَنْسَا وَسْتَغْرِبُونَكَ مِنْ ذُنُوبِ
لِذَا وَزَنَّتْ بِرَبِّنَبَلَ لَوْ شَمَّامَ
وَلَكُنْ لَا يَضْبِقُ الْعَفْوُ عَنْهُمْ
وَقَدْ سَأَلُوا رَضَاكَ عَلَى لِسَانِي
فِي مَوْلَاهُمْ عَطْفًا عَلَيْهِمْ

ثم غادر المقرى بيت المقدس، بعد أن طاف بأكثر مقامات الأنبياء والمرسلين، إلى دمشق الشام، ولم تكن زيارته لها زيارة دينية بحثة مثلاً كانت زياراته السابقة للحجاج والقدس، بل هي زيارة ودية، وهذا ما نستخلصه من حديثه نفسه، عندما أخبرنا: بأنه قد لقي بـ بحرة المكرمة – مفتى دمشق: للشيخ عبد الرحمن بن عماد الدين (ت ١٠٥١ هـ)، فحبب إليه دمشق وطلب منه أن يزورها، فلقي بها رحباً وسهلاً، ولا ريب في أن المفتى قد سير

(١) المقرى، نفح الطيب، ١: ٥٦ - ٥٧.

(٢) هو جمال الدين يحيى بن عيسى (- ٦٤٩ هـ)، شاعر مصرى له ديوان مطبع، انظر: ابن خلكان، ابن خالikan وفیفات الأعلیان تحقيق إحسان عبلي، دار الثقافة، بيروت، ج ٥ من ٣٠٢.

(٣) المقرى، نفح الطيب، ١: ٥٧.

المقرى في علومه الغزيرة وأدابه الممتعة، فوجده بحرا طافحا ونورا وقدا، فأراد أن تترسّف دمشق للمحبوبية بشخصيته وبحظه، أهلها الكرام بعلومه وأدابه^(١).

كان المقرى قبل رحلته إلى دمشق كثيراً ما تحضره صورة كرم أهلها الفياض، وعيشتهم الطيبة، فيتشوق إلى رؤية البلاد، ومجالسة أهلها ((وكنت قبل رحلتي إليها والوفادة عليها كثيراً ما أسمع عن أهلها زاد الله في ارتقائهم! ما يشوقني إلى رؤيتها ولقائهم وينشقي على البعد أريج الأدب الفائق من تلقائهم، حتى لقيت بمكة المعظمة أحد كبرائهم... مولانا الشيخ عبد الرحمن ابن شيخ الإسلام عماد الدين، لا زال سالكاً سبيل المهنتين... فلما حلت بدارهم، ورأيت ما أذهلني من سبّتهم لل فعل وبدارهم، صدق الخبرُ الخبرُ، وتمثلت فيهم بقول بعض من غير:

المُتَّبِعُونَ أوصافهم فامتلا الفضا
وقد كان هذا من سماع حديثهم

وفي أواخر شعبان سنة سبع وثلاثين للهجرة حل الشيخ المقرى بدمشق الفحاء، فسحرته بجمالها، وألقطت شعوره بمناخها وأطلقت لسانه في مدحها بازيد من ثلاثة بيت من شعره وأشعار غيره، كلها تتم على إعجابه بطبيعة البلاد وإحسان أهلها الكرام^(٣)، وإذا أضفنا إليها ما ورد في كتابه الرحلة إلى المغرب والأندلس فإنها تزيد على هذا العدد بكثير، يقول^(٤):

الشام أجي
لولا حمى الشرع فانا
كأنه معجزات

ولما نزل المقرى بدمشق الشام، طلب موضعاً يكون قريباً من الجامع الأموي، فبادر
أحمد بن شاهين (ت ١٠٥٣)، وأرسل إليه بمقتاح المدرسة «الجقمقية» مصحوباً بما
نسبة^(٥):

كتف المقرئي شيخي مقتري وإليه من الزمان

(١) المصدر السابق. المقرى. ١: ٦٢.

^(٢) المصدر نفسه. المقرىء، ١: ٦٢.

(٢) المقرى وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. ٢٠٩.

(٤) المترجم نفسه، محمد بن عبد الكريم، ٢١٢ - ٢١١، تقلّا عن خلاصة الأثير، محمد المحبى، .. ١: ٣٥٠.

(٥) المسند للسلف، المقدمة: ٢: ١٤٤ - ١٥٥.



علوم كالرُّ في ضِمن بَحْر
مِلأ الشَّرْقَ نُورَهُ؟ أَيُّ بَدْرٌ؟
وَسَمَّيَ وَفَوْقَ ذَاكَ وَفَخْرِي
جَنْتُهُ زَانَرَا عَلَى وَجْهِ شَكْرِي

العبد الحقير المستعين المخلص أَحمد بن شاهين.

فاجابه المقرى بأبيات مماثلة في الوزن والقافية والعدد^(١):

وَنَطَى بَدْرِهِ صَدْرَ نَكْرِي
مِن بَرْوَضِ النَّدَى لِهِ خَيْرٌ وَكَرْ
لَغْوَانٌ مِنْ الْمَعَالِيِّ وَبَكْرٌ
مِنْ مَعَانِ تَعْرِيفِ دُونِ نَكْرِي
بِالْمَعْلُى وَازْدِيَادِ تَجْنِيسِ شَكْرِي

كَفَ مَثْلُ صَدْرِهِ فِي اَنْسَاعٍ
أَيُّ بَدْرٌ قَدْ أَطْلَعَ الْفَرَبَ مِنْهُ
أَحْمَدٌ سَبِيْدِي وَشَيْخِي وَنَخْرِي
لَوْ بَغَيْرِ الْأَكْدَامِ يَسْعَى مَشْوَقٌ
طَافِرُ الصَّيْتِ لَابْنِ شَاهِينِ يَنْصِي
أَحْمَدُ الْمُمْتَنِيْنِ نَزْوَةً مَجَدٌ
حَلْ مَفْتَاحَ فَضْلِهِ بَابَ وَصْلٌ
يَا بَدِيعَ الزَّمَانِ دَمْ فِي اَزْدِيَانِ

قال المحبتي: ((ولما دخل المقرى إلى المدرسة أعجبته فنقل أسبابه إليها واستوطنه مدة إقامته))^(٢)، وإن دلت أبيات أَحمد بن شاهين على شيء فإنما تدل على أقصى الترحيب بعالم الجزائر وأديبهما، عندما حل بأرض آنسة ما كان يقايسه من آلام الغربية وأوصاب الوحشة التي ألمت به في مصر القاهرة^(٣).

حظي الشيخ المقرى بالحفاوة والتكرير من أهل دمشق. وتعلق قلبه بحبها وكان يجد فيها صورة من صور الحنين إلى وطنه، قال: ((وكنت قبل حلولي بالبقاء الشامية مولعاً بالوطن لا سوء، فصار القلب بعد ذلك مقسماً بهواه:

وَلِي بِالْحَمْيِ أَهْلَ وَبِالشَّنْبُرِ جِبْرِةٌ
وَفِي حَاجِرِ خَلٌّ وَفِي الْمَنْحَنِيِّ صَنْبُرٌ
سَائِنَكُمْ بِاللَّهِ هَلْ يَقْسِمُ الْقَلْبَ^(٤))

ينظر محمد بن عبد الكرييم أن المقرى وجد في دمشق الشام ضالته المنشودة تلك هي المسامرات الأنانية التي تزوج النفس وتند الأحزان وتغذي العقل وتعيش بالشعور. وكانت تلك

(١) المصدر نفسه. المقرى. ٤١٥: ٢.

(٢) المقرى وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكرييم. ٢١٠، تقللا عن خلاصة الآثر. محمد المحبتي. ١: ٣٠٤.

(٣) المرجع نفسه. محمد بن عبد الكرييم. ٢١٠ - ٢١١.

(٤) نفح الطيب. المقرى. ١: ٦٧.

المسامرات صباح مساء وليل نهار : أشعار تنشد، وأخبار تستقصى، وعلوم تتحقق، وكان لبطال هذه للمسامرات أعلام من العلماء وفطاحل من الأنبياء ونكر منهم: عبد الرحمن العماري، وأحمد بن شاهين، وبهوى بن المحاسني ومحمد بن علي القاري، ومحمد المحاسني، ومحمد بن الكبير الدمشقي، وليراهم الأكرمي، ومصطفى محب الدين، ومحمد بن سعد الكلشنى، ولبو بكر العمري وناتج اللنبى، المحاسنى (عم يحيى المحاسنى) وغيرهم. وكانت دفة سفينة تلك المسامرات بيد ضيوفهم المطاع، فيغرب بهم تارة ويشرق بهم تارة أخرى. وكانوا كثيرا ما يطعمون مسامراتهم بالذكى الأنبية التى تتضمن عما يحدث لهم حالة اجتماعهم^(١). وما أورده المحبى فى هذا الخصوص : ((واتق للمرقى بمجلس فى دعوة بعض الأعيان وكان المفتى للعامادى والشاهينى صحبته فى تلك الدعوة فمس (المرقى) ثلجا وقال : الماس هذا فأنشد الشاهين مرتجلا:

نَمْ ارْتَكَلْ بِآخْرِينَ فِي الْتَّلْجِ
غُنْبَتْ بِالْتَّلْجِ عَنْ سُودَاءِ حَالَكَةِ
وَقَلْتْ لَمَا غَدَا خَلَى يَعْنَذَنِي

من فهوة لم تكن في الأعصر الأول
«في طلعة للشمس ما يغريك عن» زَحْل

فقال العمامد:

جراه من فرقه الأحباب في وجہ

فقال المقرئ:

فقال العمادي:

يدب منها نسيم للبرد في عطل

فقال المقرى:

أجاب نمعي وما الداعي سوى طلل

(١) المقرئ وكتابه نفع الطيب. محمد بن عبد الكريم. ٢١١.

قال العمادى:

لو كان في مصر ماء بارد لكتفى
عن التلوج، ومن للعور بالحول^(١)

هذه المطارحة الشعرية التي دارت بين الأدباء الثلاثة تكشف عن مدى فضل المقرى بين المشتقتين من جهة، وتنمّعه بنوّق أبي رفيع من جهة أخرى.
وفي لقاء آخر بالمقرى، قال أحمد بن شاهين «مستجيزاً» :

الشيخ يشرب ماء ونحن نشرب قهوة
فقلت :

لأنّه ذو صور فط بالعذر سمه^(٢)

والملخص على كتاب نفح الطيب، وكتاب الرحلة إلى المغرب والشرق يجد أشعاراً ترتجل بين المقرى وأدباء دمشق، في لقاءاته معهم، وفي مواضعه شتى.
كان المقرى يتداول قصائد شعرية مع أحمد بن شاهين، كما أن هناك قصائد وأراجيز نظمها علماء دمشق وأدباؤها يمدحون بها المقرى، ويلتمسون منه أن يجازهم، كما نظم هو بدوره قصائد في مدحهم وأراجيز في إجازاته لياهم^(٣).

أما الحديث الشريف فكان فيه المقرى آية الله في الآفاق، ولا سيما صحيح البخاري الذي قد بُرِزَ فيه معاصريه، ولعل أصدق دليل قول المحبى: ((وأعلى المقرى صحيح البخاري بالجامع الأموي تحت قبة النسر بعد صلاة الصبح، ولما كثُر الناس بعد أيام خرج إلى صحن الجامع تحت القبة المعروفة «بالباغونية» وحضر غالب أعيان دمشق. وأما الطلبة فلم يختلف منهم أحد، وكان يوم ختمه حافلاً جداً، اجتمع فيه الآلاف من الناس، وعلت الأصوات بالبكاء، فنلت حلقة الدرس إلى وسط الصحن ... وأوتى له بكرسي الوعظ، فقصد عليه وتكلم بكلام في العقائد والحديث لم يسمع نظيره أبداً، وتكلم على ترجمة البخاري، وأنشد له بيتين، وأفاد أن ليس للبخاري غيرهما، وهما:

اغتنم في الفراغ فضل ركوع
كم صحيح قد مات قبل سقيم
فحسى أن يكون موتك بغتة
ذهبت نفسه التفيسة فلتـه

(١) المرجع نفسه. محمد بن عبد الكري姆. ٢١١ - ٢١٢، تلا عن خلاصة الآخر. محمد المحبى. ١: ٣٠٤ .

(٢) نفح الطيب. المقرى. ٢: ٤٢٠ .

(٣) لنظر: المصدر. نفسه المقرى. ٢: ٤٤٩ - ٤١٤، وكتابه الرحلة إلى المغرب والشرق. ١٦٩، ١٦٧، ١٧٥ .



وكانت الجلسة من طلوع الشمس إلى قرب الظهر، ثم ختم الدرس، بأبيات قالها حينما ودع المصطفى صلى الله عليه وسلم وهي:

كيف يخشى الرجاء عندك خيبه خيبة الجسم عندك ليست بخيبه أطيب العيش ما يكون بطبيه	يا شفيع العصاة أنت رجائني وإذا كنت حاضراً بفؤادي ليس بالعيش في البلاد انقطاع
---	--

ونزل عن الكرسي فازدح الناس على تقبيل يده وكان ذلك نهار الأربعاء سابع عشرین رمضان سنة سبع وثلاثين ألف، ولم يتفق لغيره من العلماء الواردین إلى دمشق ما اتفق له من الحظوة وإقبال الناس^(١).

عاد المقری من الشام، بعد أن أقام فيه مدة أربعين يوماً، مودعاً بحفاوة وإكرام من قبل أهلها، وذلك في أوائل شوال سنة سبع وثلاثين ألف للهجرة، ووصل إلى مصر في أواخر نفس الشهر^(٢).

ولم يطرق على الفراق صبراً فاطلق لسانه ليترجم عما تخفيه الصدور، وأرسلها أشعاراً تتفطر لها الأكباد، يقول^(٣):

تجري دموعي بعدهم وفق القضا ينسى وعهد ودادهم لن يُرضا فُضلت وفاضت في ثرى ذاك الفضا	يا جيرة بانوا ولبقو حسرة كم قلت إذ وذعنهم والأنسُ لا يا موقف التوديع إن مداعني
---	--

شرع المقری، في سنة عورته هذه إلى مصر، في تأليف كتابه ثانية لطلب الأديب أحمد بن شاهين الذي ألح عليه عدة مرات في تأليف كتاب عن ابن الخطيب وأدبه، فاستجاب المقری للطلب بعد امتناع لم يقبل منه غزره^(٤)، وألف كتابه «فتح الطيب من غصن الأنبلس الرطيب» وذكر وزيرها لسان بن الخطيب «الذي عده هدية»، يقول: ((ورجوت أن يكون هدية مستلمحة مستعذبة، وظرفة مقبولة مستغرة)):

(١) المرجع نفسه. محمد بن عبد الكريم. ٢١١ - ٢١٢، تقلا عن خلاصة الأثر. محمد المحبي. ١: ٣٥٠.

(٢) المرجع نفسه. محمد بن عبد الكريم. ٢٢١، تقلا عن المصدر نفسه. محمد المحبي .. ١: ٣٥٠.

(٣) فتح الطيب. المقری. ١: ٩١ .

(٤) المصدر نفسه. المقری. ١: ٧٥، ٨٠ .



وهنّى أكثر من مالى
أكثّر ما يهديه امثالى^(١)

هدىنى تقصّر عن هنّى
وخلص الود ومحض الإخا

لم يشر المترجمون للمقرى أنه زار بيت المقدس لثالث مرة – حسب علمي – إلا محمد ابن عبد الكريم الذى ثبّت هذه العودة معتمدا على نص المقرى نفسه جاء ضمن رسالة بعث بها من مصر إلى شيخه الدالاتي بال المغرب الأقصى في أواخر ربّيع الأول سنة إحدى وأربعين ألف للهجرة، جاء فيها: ((... ثم زرت بيت المقدس ثلث مرات ومواطن الأبياء والصحابية والتابعين لهم بإحسان بالشام كرات، ثم عدت في هذا الوقت إلى مصر بقصد الرحّلة بالعيال إلى الشام والله المسؤول في تيسير الإصر)^(٢)).

انتصح أن المقرى زار بيت المقدس ثلث مرات، ولعل المرّة الأخيرة كانت في أثناء إقامته بدمشق الشام في المرّة الثانية، وعاد بعدها إلى مصر في المرّة الخامسة والأخيرة، في أواخر سنّة إحدى وأربعين ألف للهجرة، ليأخذ عياله معه ويستقر في الشام لكنه أصيب بالحمى وتوفي قبل تحقّيق هذا العزم في نفس السنّة، فدفن في مقبرة المجاورين لأنها قريبة من الجامع الأزهر^(٣)، ويكون المقرى قد قضى أربعة عشر عاماً متقدلاً بين مصر والجazار وفلسطين والشام، كلها في عبادة الله والتدرّيس والتّأليف، وقد قارب عدد مؤلفاته التي كتبها في كل من المغرب والمشرق، أربعين في الفقه والعقائد والتاريخ والأدب.

وقد أرخ وفاته محمد بن أحمد بن ميار ب الكلمة «شام» في الشطر الخير من هذا البيت:
وَذَا أَحْمَدَ الْمُقْرِيَ «شام» لِمَنْزِل^(٤)

فالشّين تعد بآلف، والألف بواحد، والميم باربعين، فكلمة «شام» تساوي ١٠٤١، بحسب الجمل، وهي السنّة التي توفي فيها المقرى.

(١) المصدر نفسه. المقرى. ١: ١١٨ .

(٢) المقرى وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. ٢٢٣، تلا عن الرسالة المقرى. المقرى. ٤٧١. ك. الغزانة العاملة. المغرب القسى. الرباط. ٥١.

(٣) المرجع نفسه. محمد بن عبد الكريم. ٢٤٥، ٢٥١، النقد الأدبي في كتاب نفح الطيب للمقرى. هدى شوكة بهنام. ٢٩. المقرى. رحلة المقرى إلى المغرب والمشرق. ٨.

(٤) المقرى وكتابه نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. ٢٤٥، تلا عن الدر الشّين، والمورد المعون، في شرح المرشد المعين. محمد ميار. مطبعة للطّبى. القاهرة. ١٣٠٦ مـ. ج ١ من ٤١ .

٣- دمشق في كتابات المقرئ:

ولع المقرى نعشق، وتشوق إلى رؤيتها، ووجهت له دعوة لزيارتها، فحل بها ووجد ترحيباً وحسن ضيافة من أهلها – كما تقدم – وعبر عن حبه لها وأطرب واسترسل في ذكر حسنها وبهانها، قال: ((ثم حدث لي منتصف شعبان عزم على الرحلة إلى المدينة التي ظهر فضلها وبيان، دمشق الشام، ذات الحسن والبهاء والحياة والاحتشام، والألوان المتوعة، والأرواح المتوضعة؛ حيث المشاهد المكرمة والمعاهد المحترمة، والغوطة الغناء والحقيقة، والمكارم التي يباري فيها المرء شأنه وصديقه، والأظلال الوريفة، والأفنان الوريقية، والزهر الذي تخاله منسماً والندى ريقه، والقضبان الملاذ تشوق رأليها بحنة الخلد)):

حيث الروضُ وضاح الشاب **أنيق الحسن مصقول الأديم^(١)**

ويذكر المقرئ أن مدينة دمشق تزداد طلقة على مر الأزمان، يقول : ((وهي المدينة المسئولة على الطياع، المعمرة البقاء وبالفضل والرباع :

دمشق التي رأفت بحلوها المشاريب
منزهة لفوارها عن مغارب^(٢) على مَرِ الزمان طلاؤه
لها في أقاليم البلاد مشارق

ثم يذكر المقرى دخوله دمشق في آخر شهر شعبان، يقول^(٣):
وَجَدَتْ بَهَا مَا يَمْلأُ الْعَيْنَ قَرَّةً ويسلي عن الأوطان كل غريب

والمقري كان ينوي الإقامة بها ثلاثة أيام، وهذه فترة الصيف، إلا أنه أقام بها شهراً يُقول^(٤):

نزلنا بها نثوى المقام ثلاثة
فطابت لنا حتى أقمنا بها شهرًا

ولما رأى المقرئ حين حلوله بدمشق أن محسنها لا تستوفى في خطاب، قال: ((ورأينا من محسنها ما لا يستوفيه من تائق في الخطاب، وأطال في الوصف وأطاب، وإن ملأ من البلاغة للخطاب، كما قلت:

مُحَاسِنُ الشَّامِ لِجَنِي مِنْ أَنْ تُحَاطُ بِهِ

(١) نفح الطيب. المقرىء. ١: ٥٨.

(٢) المصعد نفسه، ١؛ ٥٨

(٢) المصادر نفسه، (١)

84 : نظریه (۱)



ولم تقِفْ عند حداً
مقرنٌة بالثُّدُّي (١)

لولا جَمِيْعُ الشُّرْعِ فَلَنَا
كَانَتْهَا مَعْجَزاً

كان المقرى معبجاً بدمشق، بل متينا بها، لأجلها كتب وشعر، ومن رقيق شعره فيها، قوله (٢) :

لَبَسَتْ بِالْبَابِ الْخَلَاقَ
مِنْهَا بَدِيعُ الْحَسَنِ فَائِقَ
لَهَا فَاخْرَتْ بِذَوِي الْحَقَائِقَ
تَ بِالْوَرَودِ وَبِالشَّفَاقَ
مِنَ الْأَنْثَنَ لِلْأَشْوَاقِ سَائِقَ
دَتْ فِي الْغَنَا أَحْلَى الْطَرَائِقَ
تَ جِيدَ غُصْنَ فَهُوَ رَائِقَ
كُلِّتْ بِهَا حَدِيقَ الْحَدَائِقَ
نَا آمَنَاكَلُ الْبَوَائِقَ

لَمْ يَمْشِقْ فَخَضْرَةَ
هِيَ بِهِجَةَ الدَّنَيَا الَّتِي
لَلَّهُ مِنْهَا الصَّالِحَةَ
وَالْغَوْطَةَ الْغَنَاءَ حَرْ
وَالنَّهَرُ صَافٍ وَالنَّسَبَ
وَالطَّبِيرُ بِالْعَرَدَنِ ابْرَهَ
وَلَأَكَنَّ الْأَزْهَارَ حَرَ
وَمَسْرَلَوَةَ الْأَمْطَارِ قَدَّ
لَا زَالَ مَغَانِمَ صَوَ

فالقرى يذكر الغوطة المزданة بالورود والشقائق، ها هو ذا يصفها بالعروس للنصرة، يقول مرتجلاً (٣) :

وَبِهِجَةَ وَثَمَنَةَ
صَحْ فَوَافَتْ بِشَارَةَ
تُرْهِي بِاعْجَبِ بَشَارَةَ
مُثْلِ النَّصْنَارِ نَصْنَارَةَ
عَرَفَ لِلْعَيْرِ عِبَارَةَ
أَطْلَى إِلَيْهِ مَثَنَارَةَ

دَمَشْقَ رَاقِيَتْ رِوَاهَ
فِيهَا نَسِيمَ عَلَيَّ
وَغُوطَةَ كَمَرَسِ
بِأَحْسَنَهَا مِنْ رِيَاضِ
كَالْأَزْهَرِ زَهْرَاً وَعَنْهَا
وَالْجَامِعُ الْفَرِدُ مِنْهَا

(١) المصدر السابق. ١: ٥٨ - ٥٩.

(٢) المصدر نفسه. ١: ٥٩ - ٦٠.

(٣) المصدر نفسه. ١: ٦٠.



لَمْنَ ارَادَ اخْتَصَارَةَ
عَذَنَا وَحِسِّي إِشَارَةَ
إِنَالَّةَ وَإِنَّارَةَ

وَحَاصِلُ الْقَوْلِ فِيهَا
تَذَكِيرُهَا مِنْ رَاهِمَا
دَامَتْ تَفْوِقُ سَوَاهَا

ويضيف المقرى الشاعر مرتجلاً، معتمداً طريقة القص، يقول:^(١)
 قال لي ما تقول في الشام ثابر
 كُلَّا لاح بارق الحسن شامة
 هو في وجنة المحاسن شامه
 قلت ماذا أقول في وصف قطر

وأردف مصرحاً بعجز اللسان عن وصف دمشق قائلاً:^(٢)
 قال لي صفت دمشق مولى رئيس
 جَمْلَ الله خلقه واحت شامه
 هُوَ فِي وَجْنَةِ الْبَسِطَةِ شَامَه
 قلت كل اللسان في وصف قطر

ويرى المقرى أن دمشق تجهد البلبل في وصفها مهما أجاد وأطنب، لأنها بلد يتصدر
 البداية في وصفه وإذا ما أمعنت النظر في وصف محاسن الدنيا فهو جنة، يقول:^(٣)
 تبدأ بغير دمشق فيها أولاً
 وإذا وصفت محاسن الدنيا فلا
 بلد إذا أرسلت طرفك نحوه
 لم تلق إلا جنة أو جدوا
 تُعيي البلبل في وصف صفاتها وهي التي
 ذا وصف بعض صفاتها وهي التي

ونترك في هذا المقام المقرى، يورد معلقاً على هذه الأبيات للشاعر المذكور)، يقول:
 ((والغاية في هذا الباب، من الوصف لبعض محاسنها الفاتحة الألباب، قول أبي الوحش سبع
 ابن خلف الأسد يصف أرضها المشرفة، ورياضها المورقة، ونسيمها العليل، وزهرها
 الذي البلبل:))

مِنْ مَسْتَهَلِ دِيمَةِ دَفَقِهَا
 فِي سَائِرِ الدُّنْيَا وَلَا آفَاقِهَا
 تَعْزِي إِلَيْهَا لَا إِلَى عَرَافِهَا

سَقِيَ دِمَشْقَ الشَّامِ غَيْثَ مَنْرَعَ
 مَدِينَةُ لَيْسَ يُضاهِي حُسْنَهَا
 تَوْدُ زُورَاءَ الْعَرَاقِ لَهَا

(١) المصدر نفسه. ٦٠ : ١.

(٢) المقرى. المصدر السابق. ١ : ٦٠ .

(٣) المصدر نفسه. ١ : ٦٠ .

六

فَارضُنَّا مثُلُّ السَّمَاءِ بِهِجَةِ
نَسِيمٍ رِيَا رَوْضَهَا مَتَى سَرَى
قَدْ رَبَعَ الرِّبَاعَ فِي رَبْوَعِهَا
لَا تَسْأَمُ الْعَيْنُونَ وَالْأَكْوَافُ مِنْ

وَزَهْرَهَا كَالْزُهْرِ فِي إِشْرَاقِهَا
فَكُّ أَخَا الْهَمُومِ مِنْ وَثَاقِهَا
وَسِيقَتِ الْئُنْبِيَا إِلَى أَسْوَاقِهَا
رُؤْيَتِهَا يَوْمًا وَلَا اِنْتَشَاقَهَا) (١)

وقد أورد المقرى أشعاراً لغيره في وصف دمشق، وفي استقبال أهلها له بالاحتفال والحفاوة ((وَقَابِلُونِي أَسْمَاهُمُ اللَّهُ بِالاحْتِفَالِ وَالاحْتِفَاءِ، وَعَرَقْنِي بَدِيعُ بَرَّهُمْ فِنَ الْأَكْفَاءِ: غُمْرَتِي الْمَكَارِمُ الْغَرْ مِنْهُمْ وَتَوَالَّتْ عَلَيْيَّ مِنْهَا فَنُونٌ شَرْطٌ إِحْسَانُهُمْ تَحْقِيقٌ عَنْدِي لَيْتْ شِعْرِي الْجَزَاءُ كَيْفَ يَكُونُ))^(٢) ويقر المقرى بجميلهم وإحسانهم حتى حسنهم أهله في المقابلة والقبول: ((وَمَا زَالَ بَسِيَ إِحْسَانُهُمْ وَجَمِيلُهُمْ وَبِرَّهُمْ حَتَّى حَسِبْتُهُمْ أَهْلِي

وفي استقبال المقربي في دمشق بكل حفاوة وتكريم من قبل علمائها المخلصين - كما تقدم - عن ابن شاهين، وها هوذا يستقبله في رحلته الثانية، يقول المقربي ((الحمد لله وحده، وصلى الله على مولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، لما حلت الشام ١٦ رمضان المعظم سنة ١٠٤٠ هـ - وكان اليوم جمعة، خرج للقائى جملة كبيرة من الأعيان إلى داريا وكان من جملتهم أوحد العصر المولى أحمد الشاهيني، فأرسل إلى من داريا بهذه الأبيات إلى سعسع فوافتني بعد الخروج من سعسع، وهي:

(١) المصدر نفسه. ٦١ : ١

(٢) المصدم نفسه، ١: ٦٣.

(٣) المصد نفسه، (٤) المصد



للدارس لشعر المقرى في وصف دمشق، وفي مدح أهلها والثناء على علمائها، يستخلص أنه قد أطنب وأجاد في مدحهم وتعظيمهم وإجلالهم، وذلك رداً للجميل الذي قدموه له، وللكرم الذي خصوه به، فعن ابن شاهين وعنهم يقول: ((لا سيما المولى الذي لمدحه بخطي أجياد الطروض العاطلة، وسماحة يُخجل أنواع الغivot لهاطلة، صدر الأكابر الأعظم، الحائز قصب السبق في ميدان الإجاده بشهادة كل ثائر وناظم، الصديق الذي بوده أختبط، والصادق الذي يأسىب عزمه لرتبته، الأول الذي ضربت البراعة رواقلها بناديه، والماجد الذي لم ينزل ببيع البلاغة من كتب يناديء، السري الحائز من الخلل ما ليان تفضيله، اللوذع^١ الذي لم تزل أوصافه تحكم له بالسوء وتنقضى له، والحق أبلغ لا يحتاج إلى زيادة برأهين، الأجل المولى أحمد أفندي بن شاهين، لا زالت العزة مقيمة بوابيه، ولا برحت حضرته جامعة لبوطن الفخر وبوابيه، والسعادة يراوح مقامه ويغايده، والمجد يتزمن بذكره حابيه، فكم له اسماء الله ولغيره من أعيان دمشق لدى من أيام، يعجز عن الإبانة عنها لو أراد وصفها قسن إياها، ولو تعرضت لأسمائهم وحلافهم، أدام الله تعالى سعودهم وعلامهم، لضيق عن ذلك هذا النطاق، وكان من شبهة التكليف بما لا يطاق، فليت شعرى بأيِّ أسلوب، أودي بعضَ حقهم المطلوب؟ أم بآيِّ لسان، أتشى على مزايلاهم الحسان؟ وما عسى أن أقول في قوم نسقوا الفضائل ولاء، وتعلموا لكرات المحامد ولاء؟ ومحجوها من العج مطارف وملاء، وحازوا بالمكارم، ويزروا المؤلدين والمصلارم، سؤداً وعلاء:

إذا بدت في وشيه البريء	فماري اضْرَاضْ زهر للريء
عند سفور طلعة الصباح	ضاحكة عن شنب الأكاح
وصادحتها راحلة الغمام	خنى بها مطْرُوقَ الحمام
فاصبحت كأنها عهد الصبا	وباركتها نسمة من الصبا
تقدى بكل ناظرٍ ومهجٍ	تضارة ورونقاً وبهجاً
بين الورى، وسألَ به خيراً	لطيبٌ من شاتهِم عبيراً
تروى عن حديث الفضل عن حسن	دامت معاليهم على طول الزمن
وأسفوا بنيل كل وغداً ^(٢)	وثابتَ وفَرَّةَ وسفـد

يعترف المقرى بأن المشقين نوهوا بذكريه، يقول: ((فهم الذين نوهوا بقدري الخامل، وظنوا مع تقسي لبحر معرفتي وافر كامل، حسبما اقتضاه طبعهم العالي:

(١) رحلة المقرى إلى المغرب والشرق. المقرى. ٣٨.

(٢) نفح الطيب. المقرى. ١: ٦٣ - ٦٥ ..



فُلو شَرِيْتُ بعمرِي سَاعَةً ذَهَبَتْ
عن عِيشَتِي مَعْهُمْ مَا كَانَ بِالْفَالِي^(١)

وَهِينَما وَدَعْ دَمْشَقَ وَأَهْلَهَا، بَقَى قَلْبَهُ مَتَّعْلِقاً بِهَا وَبِمَنْ فِيهَا، قَالَ: ((وَأَزْمَعْتُ السَّيْرَ عَنْ
دَمْشَقَ الْمَعْرُوفَةِ الْمَرْيَةِ، وَأَبْسَنْتُ السَّفَرَ مِنْهَا مِنَ الْخَلْعِ زَيْهِ، وَرَحَّلْنَا عَنْ تِلْكَ الْأَرْجَاءِ
الْمَتَّالِفَةِ، وَالْقُلُوبُ بِهَا وَبِمَنْ فِيهَا مَتَّعْلِقةٌ:))

إِلَيْنَا صَبَابَا نَجِدٌ بِطِيبِ نَسِيمٍ
أَكْفُ الْمَنْيَى فِيهَا رِدَاءُ نَعِيمٍ
إِلَى فُرْقَةٍ وَالْعَهْدُ غَيْرُ قَدِيمٍ
فَمَا عَهْدٌ نَجِدٌ عَنْدَنَا بِنَعِيمٍ^(٢)

جَادَتْ مَعاهِدَهُ أَنْوَاءُ نَوْسَانٍ
مَا بَيْنَ حُسْنَ مِنَ الدُّنْيَا وَإِحْسَانٍ

حَلَّنَا دِيَاراً لِلْفَرَامِ سَرَّتْ بِهَا

وَبَانَ رِدَا الْأَشْجَارَ لِمَا تَجَانَبَتْ

فَمَا أَنْشَبَتِنَا الْعَيْنُ أَنْ قَنَفَتْ بِنَا

فَلَيْلَنَا نَكَ وَذُعْنَا الدِيَارَ وَأَهْلَهَا

وَهَاهُوَ الْمَقْرِيُّ لَمْ يَنْسِ الشَّامَ، يَقُولُ مَضْمَنًا^(٣):

لَمْ أَنْسِ بِالشَّامَ أَنْسَا شِسْنَتْ بَارِقَةَ

لَهْفِي لِعِيشِ قَضَيْنَا فِي مَشَاهِدَهَا

هَذَا نَزَارٌ يَسِيرٌ مِنْ نَظَمِ الْمَقْرِيِّ أَوْ مَا أُورَدَهُ لِغَيْرِهِ مِنَ الشِّعْرَاءِ، فِي وَصْفِ دَمْشَقَ الشَّامِ
ذَاتِ الطَّبِيعَةِ السَّاحِرَةِ الْجَلِيلَةِ، وَكَرَمِ أَهْلَهَا وَحُسْنِ اسْتِقبَالِهِمْ وَضِيَافَتِهِمْ لَهُ.

لَقَدْ وَصَفَ الْمَقْرِيُّ أَكْبَرَ الْمَحَطَّاتِ فِي رِحْلَتِهِ الْمُشْرِقِيَّةِ، كِمَصْرَ وَالْحَجَازَ وَبَيْتِ الْمَقْدِسِ -
وَهُوَ مَوْضِعُ بَحْثٍ مُنْفَصِلٍ - لِيُصْلِي فِي الْآخِرَةِ إِلَى دَمْشَقِ الشَّامِ، حِيثُ الْأَكْفَةُ وَالْمَحْبَةُ
وَالْمَطْبِعَةُ وَالْجَمَالُ وَالْعِلْمُ وَالْأَدَبُ، غَيْرُ أَنَّهُ لَمْ يَحْقِقْ حَلْمَهُ وَغَایَتِهِ الْأُخْرِيَّةُ، أَلَا وَهِيَ الْاسْتِقْرَارُ
بِدَمْشَقٍ إِذَا اسْتَأْنَثَتْ بِهِ رَحْمَةُ اللَّهِ بِأَرْضِ مَصْرُ، مُخْلِفًا وَرَاءَهُ تَرَاثًا غَزِيرًا يُشَهِّدُ لَهُ بَعْلُوْ قَرْهَ
وَسُموْ مَكَانَتِهِ وَخَلْوَدِهِ عَلَى مَرِ الزَّمَانِ.

وَمِنْ جُمِلِ الْقُولَّ: إِنَّ الْمَقْرِيَّ كَانَ يَسْتَهْضُرُ ذَاكِرَتِهِ وَسَعْيَ حَفْظِهِ، فِي تَأْلِيفِهِ أَوْ فِي نَقْلِهِ لِشِعَارِ
غَيْرِهِ، وَقَدْ حَازَ قَصْبَ السَّبِيقِ فِي النَّثَرِ وَالنَّظَمِ؛ أَمَّا النَّثَرُ فَإِنَّهُ يَتَّسِعُ بِإِشْرَاقِ الْبَيَاجَةِ، وَمَتَانَةِ
الْمَبْنَى، وَقُصْرِ الْجَمِلِ، وَتَمْكِنَتْهُ مِنْ تَوْذِيفِ الْفَلَذِ حَسْبَ الْمَقَامِ. وَأَمَّا شِعْرُهُ فَإِنَّهُ لَا يَرْفَقِي إِلَى
مَسْتَوِيِ الشِّعْرَاءِ الْفَحْولِ، وَلَكِنَّهُ لَمْ يَنْزِلْ إِلَى الرَّكَاكَةِ وَالْمُضْعُفِ الَّذِي يَسُودُ الْعَصْرَ،
وَالْمَقْرِيُّ كَانَ صَادِقًا فِي أَغْلَبِ الْمَوْضِوعَاتِ الشَّعُورِيَّةِ الَّتِي طَرَقَهَا، وَلَا سِيمَا فِي وَصْفِ بَلَادِ
الشَّامِ وَمَدْحَهِ لِعَلَمَانِهَا وَأَهْلِهَا، لَأَنَّهُ كَانَ يَصْدِرُ عَنْ عَاطِفَةِ صَادِقَةٍ.

(١) المَصْدَرُ نَفْسَهُ، ١: ٦٥.

(٢) المَصْدَرُ نَفْسَهُ، ١: ٨٠.

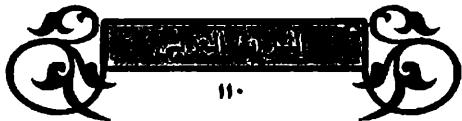
(٣) المَصْدَرُ نَفْسَهُ، ١: ٩١.



المصادر والمراجع :

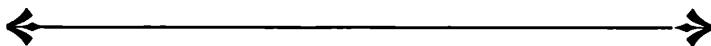
- ١ - أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض. المقرى. تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري. المعهد. مطبعة لجنة التأليف والترجمة القاهرة. ١٩٤٢.
- ٢ - تراث إسلامية شرقية وأندلسية. محمد عبد الله عنان. مكتبة الخانجي. القاهرة. ط. ٢. ١٩٧٠.
- ٣ - جولة بين الكتب. محمد محفوظ. الدار لل-tonnisie للنشر. تونس. ط٦. ١٩٧٩.
- ٤ - الدر الثمين، والمورد المعين، في شرح المرشد المعى. محمد مياره. مطبعة الحلبى. القاهرة. ١٣٠٦ هـ.
- ٥ - دراسة في مصادر الأدب. الطاهر أحمد مكي. دار الفكر العربي. القاهرة، مصر. ط. ٨. ١٩٩٩.
- ٦ - رحلة المقرى إلى المغرب والشرق. المقرى. تحقيق محمد بن معمر. مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع. الجزائر. ٤. ٢٠٠٤.
- ٧ - الرحلة إلى المغرب والشرق لأبي العباس المقرى. عبد القادر شرشار. مجلة التراث العربي. مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب. دمشق. سوريا العدد ٩٨. السنة الخامسة والعشرون. حزيران ٢٠٠٥ / جمادى الأولى. ١٤٢٦ هـ.
- ٨ - رسالة المقرى. المقرى. ٤٧١ ك. الخزانة العامة. المغرب الأقصى. الرباط. ٥١.
- ٩ - الروض المعطار في خبر الأقطار محمد بن عبد المنعم الحميري. تحقيق إحسان عباس. دار القلم للطباعة بيروت.
- ١٠ - القارة الإفريقية وجزيرة الأندلس، (من كتاب نزهة المشتاق). الإدريسي. تحقيق إسماعيل العربي. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. ١٩٨٣.
- ١١ - المقرى وكتاب نفح الطيب. محمد بن عبد الكريم. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت.
- ١٢ - نفح الطيب من عصن الأنجلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب. المقرى. تحقيق إحسان عباس. دار صادر. بيروت.
- ١٣ - نفح الطيب من عصن الأنجلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب. المقرى. تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. لبنان. ط٦. ١٩٩٨.





مكانة ابن السّويدي بين أساقفه الطّلب الدمشقيين

اكتمال رجب



يمكن تقسيم هذا البحث إلى ثلاثة أقسام هي:

- I — مدرسة دمشق الطبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين. «السادس والسابع الهجريان».
- II — ابن السويدي مثلاً لأعلام هذه المدرسة.
- III — كتاب (السمات في أسماء النبات) لابن السويدي.

- مقدمة:

تميز العلم في المرحلة الإسلامية من تاريخ العرب بأن الصلات بين المراكز الحضارية القديمة ازدادت وأدى التفاعل بين هذه الحواضر إلى إغناء المعرفة مما أنجح — في فترة قصيرة نسبياً — أن يصير العلم متجانساً في كل أرجاء الدولة الإسلامية ومن اللافت في هذه المرحلة سرعة وصول الكتب التي تألفت في إحدى المدن الكبرى إلى المدن الأخرى واعتمادها إما للتدريس وإما كمرجع علمي من قبل الأطباء في كل مكان.



ومن المعروف أن العلماء — ومنهم الأطباء — كانوا ينتقلون من بلد إلى آخر لأسباب عديدة^(١) : إما للتعلم أو للاستماع إلى أحد الأساتذة أو للتعرف على علماء المدن البعيدة وإما باستدعاء من أحد الحكماء وهذا الأمر يقتصر على المشاهير منهم.

وعلى هذا فإن عدداً من الأطباء تنقلوا بين دمشق ومصر، أو دمشق والعراق.

حتى إن العلماء كانوا يأتون من الأنجلترا إلى مدن الشرق لفترة من الزمن ثم يعودون إليها^(٢) لكن بعضهم كانت تفاجئه المنية^(٣) وهو في الشرق وبعضهم الآخر يقرر البقاء والاستقرار في إحدى هذه المدن.

I - مدرسة دمشق الطبية:

أيام حكم نور الدين زنكي (١١٤٦-١١٧٤م)^(٤) ، وفي قمة النضال القومي لدحر الصليبيين و التتار ، لُفِيَّ العرب في قاتلهم الزنكيين والأيوبيين رجالاً على قدر المهمة التي أخذوها على عاتقهم . فقد عرف نور الدين زنكي كيف يصنع دولة قوية تفتَّرُ العلم؛ وبتأثير نهضة شاملة عسكرياً، اجتماعياً، علمياً... بدأت ملامح نهضة طبية متميزة في دمشق تجلت في^(٥) :

١ - بناء البيمارستان القديم (الصغير)^(٦) غربي الجامع، وبناء بيمارستان بباب البريد^(٧) . والبيمارستان الكبير الذي بناه نور الدين وُعرف أيضاً بالبيمارستان النوري^(٨) الذي تأسست فيه إضافة إلى معالجته المرضى مدرسة دمشق الطبية التي لعبت دوراً هاماً في تاريخ الطب.

٢ - ظهور عدد كبير من الأطباء في دمشق، بعضهم قام بالتدريس وبعضهم قام بالتأليف . وسنتحدث عنهم في الفترات التالية.

عندما أنشأ نور الدين زنكي البيمارستان الكبير عين أبو المجد محمد بن أبي الحكم^(٩) مديرأ له . ولا بد لنا من ذكر مهذب الدين بن النقاش^(١٠) « فهو واحد من الأساتذة المؤسسين لهذه المدرسة » وهو أستاذ أسعد بن إلياس (ابن المطران)^(١١) وهو أستاذ رضي الدين يوسف بن حيدرة الرحيبي^(١٢) ، - وعليهما قرأ الدخوار^(١٣) (أي على ابن المطران والرحيبي) - وإلياس بن جرجس المطران الذي نقل علوم الطب من بغداد للشام^(١٤) وتللمذ عليه السليمي^(١٥) .

ولابد لنا أن نتوقف أولاً عند الشيخ عبد الرحيم بن علي الذي لشتهر باسم مهذب الدين الدخوار، الذي أسس مدرسة طبية خاصة في بيته عُرفت باسم المدرسة الدخوارية، فقد أخبرنا ابن أبي أصبيعة^(١٦) : أنه إذا فرغ من البيمارستان عاد إلى بيته وشرع في القراءة والدرس وهو ينسخ كل هذا غالباً بخطه ثم يبدأ التلاميذ بالدخول عليه ويقرأ كل واحد



منهم درسه وبيحثه معه ويفهمه إياه بقدر علمه. وقبل أن يوافيه الأجل أوصى بأن يظل داره مدرسة للطب (١٧) وأمن دخلاً كافياً لها وتوفي عام ١٢٢٠ م (٦٢٨هـ).

وبعتر لبن النفيس (١٨) وابن أبي أصيبيعة (١٩) من أشهر تلامذته (٢٠).

وثنياً عند موفق الدين عبد العزيز بن عبد الجبار السلمي (ت ١٢٠٨هـ)، نحن تعرفنا إلى هذا الأستاذ بفضل ترجمة ابن أبي أصيبيعة له (٢١)، وهو صاحب كتاب (امتحان الأباء لكتافة الأطباء) (٢٢) وهذا عنوان يوضح ما يحويه في داخله ولكننا لا نعرف ما إذا كانت أبوابه تشير إلى مقررات مطلوبة من الطبيب للتخرج أو إلى مجموعة الامتحانات التي ينبغي أن يجتازها كل في تخصصه؟ فهو لا يقتصر على اختصاص عينه بل يشمل الأسئلة الموجهة لامتحان الأطباء من كل التخصصات والصيادلة والعشيبين. وهذا الكتاب يدلنا على مسألة مهمة وهي وجود نظام أصيل ومنتطور لإعطاء الإجازة الطبية وهذا يعتبر إنجازاً مهماً في تاريخ الطب في بلادنا (٢٣).

ونحن نعرف من كتاب (امتحان الأباء لكتافة الأطباء) بأن مدارس دمشق الطبية على دراية بعد كبير من كتب الطب الآتية من كل أرجاء الدولة، فبعض الكتب المعتمدة كمقررات تدريسية أو كمراجعة جاءت من الأندلس أو من القرآن (٢٤).

II- ابن السويدي مثالاً لأعلام هذه المدرسة:

كان من العادات المهمة والمفيدة في الأندلس ما سمي بـ (الرحلة المشرقية) فكان العلماء (من كل التخصصات) يأتون لمصر والشام والعراق للدراسة ثم يعودون إلى الأندلس وبعضهم كان يمر بهذه الأقطار في طريقه للحج أو أثناء عودته.

وما كان يحدث أن البعض منهم كان يحب إحدى هذه المدن فيبقى فيها فترة طويلة وقد يستقر عن قناعة وقد تدركه المنية وهو في هذه المدينة. – وهذا ما تحدثنا عنه في فقرة سابقة – ومن هؤلاء ابن البيطار الذي سافر إلى بلاد الأغارقة وببلاد الروم وأخذ معرفة النبات عن أصحاب هذا الفن ولقي في المغرب الكثير من الفضلاء في علم النبات (٢٥)، فابن البيطار كان في دمشق عام (٦٣٣هـ - ١٢٣٥م) حين تعرف عليه ابن أبي أصيبيعة (٢٦)... «ورأته عليه أيضاً تفسيره لأسماء الأدوية.. فكنت أراجع تلك الكتب معه ولا أجده يغادر شيئاً مما فيها» (٢٦) – وهذه العبارة تشير إلى أن ابن أبي أصيبيعة تعامل مع ابن البيطار كأستاذ له – وكان بدمشق يوم توفي الملك الكامل (٦٣٥هـ - ١٢٣٨م)، ولدركته المنية وهو في دمشق (٦٤٦هـ - ١٢٤٨م) أيام الملك نجم الدين أيوب (٢٧).

فهل كان ابن البيطار قد اختار دمشق للبقاء فيها بقية حياته أو كان ينوي العودة لمصر لم كان ينوي العودة للأندلس متى فعل أستاذه أبو العباس النباتي؟.

وفي دمشق تعرف ابن السويفي (٢٨) على ابن البيطار وتلتمذ له. وابن السويفي كان صديقاً لابن أبي أصيبيعة منذ الصغر (٢٩) وتعرف على ابن البيطار عندما كانا شابين. وابن السويفي درس على أفضل الأطباء ومنهم الدخوار وعمل طبيباً في اليمارستان النوري وبيمارستان باب البريد وكان مدرساً في الدخوارية (٣٠).

ابن السويفي كان مطلاعاً على المؤلفات المشرقة في موضوعي (الأدوية والمداواة) ونتيجة لتعرفه على ابن البيطار ومؤلفاته صارت المعرفة في هذين الموضوعين المتواوفرة في الأندلس – والتي نقلها ابن البيطار إلى الشرق – بتصرف ابن السويفي لذلك كان ابن السويفي في وضع سمح له بالكتابة في هذين الموضوعين اعتماداً على المعرفة في الشرق والأندلس معاً (٣١).

III - كتاب (السمات في أسماء النبات) لابن السويفي:

كتب ابن البيطار كتاب (المغني..) موجهاً للأطباء (تاريخ ظهوره : ٦٣٥—٦٣٧ هـ—١٢٣٨—١٢٤٠ م) (٣٢)،

وكتاب (الجامع..) في الفترة (٦٤٠—٦٤٦ هـ—٣٣)؛ أي في السنوات الست الأخيرة من حياة المؤلف.

والكتاب الثاني موجه للأطباء والصيادلة والعشائين والنباتيين وترتيب مدخله كما هو معروف يتناسب مع غايته والهدف من تأليفه وهو: أن يكون مرجعاً شاملًا في علم الأدوية (٣٤)، بينما الهدف من كتاب (المغني..): أن يكون مرجعاً في علم المعالجة.

السمات ينقل عن (المغني) على الرغم من أن المغني موجه للأطباء وليس للصيادلة لكن الحقيقة أن المترافقات موجودة في (الجامع) وليس (المغني)، إذًا ابن السويفي كان واعياً في مصادره أن يأخذ عن مصادررين لابن البيطار.

السمات تفوق على ما سبقه من كتب في كل التراث العربي في أنه معجم حقيقي للمترافقات الطبية (الدوائية) أو معجم لأسماء الأدوية النباتية شديد التخصص بهدف إلى التعريف بأسماء الأدوية النباتية ومترافقاتها الشائعة في ذلك العصر من اللغات الأخرى (٣٥). ألف ابن السويفي كتابه السمات بعد العام (٦٣٧ هـ) أي بعد ظهور المغني لأنه استعمله واعتمد عليه اعتماداً كبيراً (٣٦).

لم نجد ذكرًا لكتاب الجامع في (السمات) ومن هنا التساؤل هل كتبه قبل ظهور الجامع أم بعد ظهوره؟

وجدنا فقرات منسوبة لابن البيطار موجودة في الجامع دون ذكر اسم الجامع، فهل كتبت هذه الفقرات بعد ظهور الجامع؟ أم أن علاقة ابن السويفي بابن البيطار سمحت له أن ينقل



هذه الفقرات أثناء عمل ابن البيطار بالجامع أو قبل أن يأخذ الكتاب اسمه وهذا ما يمكن أن يفسر نسبة الفقرة لابن البيطار وليس للجامع.

من المعروف أن كتاب السمات لم يتحقق بعد، ولا نجد في المراجع الشيء الكثير عن وصفه أو عرض محتواه فباستثناء ما كتبه الدكتور نشأت الحمارنة^(٣٧) نقلًا عن أولمان ومايرهوف وبروكلمان. فإن المكتبة العربية خالية من مقالة ضافية تجيب عن هذا السؤال.

ولما كان كتاب (المغني) بدوره غير محقق فقد صرنا مضطرين إلى التعامل مع صورة لكل من هذين المخطوطتين (المغني) و (السمات).

أول ما ظهر لنا هو صحة ما ذهب إليه المؤلفون المذكورون (مايرهوف، أولمان، الحمارنة): من أن ابن السويفي في (السمات) تأثر كثيراً بابن البيطار في (المغني) فهو ينقل عنه أكثر من مرة^(٣٨).

وبتبيّن لنا أمور أخرى تلخصها بما يلي:

١ - يذكر ابن السويفي كتاب (المغني) صراحة^(٣٩)، كما يذكر أحياناً ابن البيطار^(٤٠) دون أن يسمي الكتاب، فهل نقل ابن السويفي عن الجامع بعد ظهوره أم نقل عن مؤلفات أخرى لابن البيطار أم عن مسودات الجامع قبل أن يأخذ اسمه الصريح كما ذكرنا سابقاً؟ ربما تفيينا القراءة المتأنية (السمات) والتعرف على مؤلفات ابن البيطار الأخرى في الإجابة عن هذا السؤال.

ذلك أن التصفح السريع لمخطوط (السمات..) لا تقييد أكثر من الحقيقة التالية: أن ابن السويفي ينقل عن (المغني) ويسميه وينقل عبارات لابن البيطار قد لا تكون في المعني؟.

إضافة إلى هاتين الحقائقين توصلنا إلى الحقائق التالية:

١ - في حدود دراستي للسمات لم أجد عبارات منسوبة إلى جالينوس أو ديسقوريدوس بل وجدت أسماء عدد كبير من المؤلفين العرب وهذه بعضها:

ابن دريد (الجمهرة..)، ابن الجزار (الاعتماد..)، الأصممي، الخليل، أبو حنيفة، اسحاق بن عمران وقد ذكره باسم: (ابن عمران).

إن بعض العبارات المأخوذة عن المصادر العربية هي في أصلها مأخوذة عن ديسقوريدوس أو جالينوس^(٤١).

٢ - هناك فقرات منسوبة إلى (الخوز) وإلى (الهند)^(٤٢).



- ٣ - حجم الكتاب ضخم ودراسته تستدعي جهداً كبيراً ووقتاً طويلاً. ذلك أنه ينبغي إجراء جرد للمصطلحات الإغريقية والعربية الأصل والمصطلحات المأخوذة من اللغات الأخرى ومقارنتها وتبين ما يلي:
- الأسماء الأعجمية للنباتات لا تذكر باعتبارها مترادفات فقط في المداخل العربية بل ترد أيضاً كمداخل مستقلة (٤٢).
 - ٤ - أحياناً يشير المؤلف إلى الفروق في استعماله أسماء الأدوية بين مصر وفلسطين وأسبانيا وقرصون (٤٣) ..
 - ٥ - يشكل هذا الكتاب أضخم ما كتبه العرب من كتب المترادفات اللوائية (٤٤) (Synonym) وهذا كنز حقيقي لم يدرس بعد.
 - ويرى أولمان أن هذا المعجم كنز مهم للأسماء الدارجة للنباتات الطبية المستعملة في القرن الثالث عشر الميلادي.

ـ اللغات المستعملة في السمات :

- أ - اليوناني أو الرومي (٤٥) .
- ب - السرياني (٤٦) .
- ج - الفارسي (٤٧) .
- د - البربري (٤٨) .
- هـ - العربية، القشتالي ترد اللاتيني (٤٩) «جمالية الأنجلوس بصفة عامة» (٥٠) .
- ٦ - المداخل معظمها نباتية ونادرأ ما نجد مدخلاً عن الحيوان (٥١) أو الأحجار (٥٢) .
- ٧ - قلماً كان ابن السويفي يصف لنا النبات (٥٣) .
- ٨ - ونادرأ ما كان يذكر ما يعالج به من أمراض (٥٤) .
- ٩ - يرد في السمات العديد من الخرافات وهي منقوله عن التراث القديم وابن السويفي ذكرها من باب الأمانة

وهذا ما يفسر وجودها (٥٥) . (Hermes Muse Magic) .

- ١٠ - ابن السويفي يذكر رأيه الخاص (٥٦) .
- ١١ - المداخل مرتبة على التسلسل الأبجدي وهذا يتضح للقارئ من النظرة الأولى وبالإضافة إلى ذلك فقد راعى تسلسل الحرف الثاني من كل مدخل ورتبتها كذلك على التسلسل الأبجدي مما يسهل البحث في السمات.
- ١٢ - هناك أخطاء وتحريفات (Entstellung) في لفظ الأسماء الأجنبية أو كتابتها (٥٧) .



فإذا صح أن هذه النسخة مكتوبة بخط المؤلف كما قال أولمان، ذلك يثبت أن ابن السويدي نقل عن كتب معرفة ميتة (Totesbuchwissen) وأنه نقل (نسخ) ولم يكن قادرًا على التأكيد من صحة اللفظة الأجنبية. أي أنه نقل مادة مكتوبة لكنها غير راجحة بين الناس فلم يكن قادرًا على التتحقق من طريقة نطق الاسم.

- مصادر السمات :

ذكر أولمان أربعة من المصادر التي استقى منها ابن السويدي في السمات وهي :

- المغني لابن البيطار (٥٩).

- كتاب الحدائق (حدائق الأدب) محمد بن محمد الأبهري (٦٠).

- الجمهرة لابن دريد (٦١).

- مباهج الفكر لمعاصر له: الوطواط (٦٢).

بتضميننا للمخطوط وجدنا أن ابن السويدي أخذ عن مصادر كثيرة أخرى فعلى سبيل المثال :

أ- يذكر المؤلف واسم كتابه :

١- قال: قال محمد المزى في كتابه نحبة الدهر .. وأحياناً يقول: قال الأنصارى (٦٣).

وهو محمد بن أبي طالب الأنصارى، المشقى، المعروف بشيخ الربوة، من آثاره: السياسة في علم الفراسة، نحبة الدهر في عجائب البر والبحر، نهاية الكياسة.

٢- قال ابن الأثير في النهاية (٦٤).

وهو المبارك بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانى، الشافعى المعروف بابن الأثير الجزري... من تصانيفه: النهاية في غريب الحديث، جامع الأصول فى أحاديث الرسول.

ب- يذكر اسم المؤلف :

١- الأصمى (٦٥): عبد الملك بن قریب بن عبد الملك بن علي بن أصم الباهلى. من كتبه: نواير الأنب، الأجناس في أصول الفقه، كتاب اللغات،..

٢- أبو حنيفة (٦٦): أحمد بن داود الدينوري: من مؤلفاته: كتاب النبات في ست مجلدات كبيرة، الجبر والمقابلة.

٣- ابن عمران: ذكره هكذا في السمات وأقرب ما يكون اسحق بن عمران (٦٧)، وهو طبيب بغدادي الأصل. له من الكتب: الأدوية المفردة في نزهة النفس، كتاب في المخالفليا... .



٤- **الخليل (٦٨):** وهو الخليل بن أحمد الفراهيدي الأزدي، له من الكتب المصنفة: العروض الشواهد، النقط والشكل..

جـ- يذكر اسم الكتاب :

١- **صاحب الاعتماد (٦٩):** (الاعتماد في الأدوية المفردة)، أحمد بن إبراهيم بن أبي خالد، ويعرف بابن الجزار القيرواني (أبو جعفر) من كتبه في الطب: زاد المسافر في علاج الأمراض.

٢- صاحب المباهج (٧٠)؟

وفي النهاية لا بد لنا أن نقول: إن المعجم النباتي الدوائي ظهر أولاً في الأندلس (٧١) ثم وصل لمستوى رفيع في كتاب ابن البيطار وبلغ ذروته في كتاب ابن السويدي الذي تفوق على أستاذه.

الهوامش:

(١)

أـ- سحق بن عمران: ترك مصر إلى تونس بدعاوة من زيادة الله الأغلب.
ـ ابن أبي أصبيعة: (٣٥/٢) ... «أن سحق بن عمران .. بغدادي الأصل ودخل إفريقية في دولة زيادة الله بن الأغلب التميمي وهو استجلبه... وألف كتاباً منها.. وكتابه في المانخوليا لم يسبق إلى مثله..»

بـ - عمار بن علي: الموصلي ترك الموصل وتوجه إلى الشام ثم إلى مصر
ـ ابن أبي أصبيعة: (٨٩/٢): «كان حالاً مشهوراً ومعالجاً... وكان قد سافر إلى مصر وأقام بها وكان في أيام».

الحاكم [يقصد الحاكم بأمر الله الفاطمي (٩٩٦-١٠٢٠م)]

جـ - ابن المطران: ذهب من دمشق إلى بغداد طلباً للعلم.

ـ ابن أبي أصبيعة: (١٧٥/٢): «... وكان مولد موفق الدين بن المطران ومنشأه بدمشق... ثم عدل بعد ذلك إلى العراق واجتمع بأمين الدولة ابن التلمذ واشتغل عليه بصناعة الطب مدة وقرأ عليه كثيراً من الكتب الطبية وصار موسوماً بالطب ثم أنه عاد إلى دمشق وبقي طيبياً بها إلى حين وفاته».

دـ - ابن النفيس: ولد في القرشية - من ضواحي دمشق - ونشأ وتعلم في دمشق ثم ذهب إلى القاهرة وتولى رئاسة الأطباء فيها.



- ابن فضل الله العمري (صـ ٣٤٩ ← ٣٥١): «قال ابن أبي أصبيعة: نشا بدمشق واشتغل بها في الطب... ووقف داره وكتبه على البيمارستان المنصوري.. وكان علاء الدين قد نزل يدرس بالمسوروية بالقاهرة في الفقه... توفي ٦٨٧ هـ بالقاهرة».
- (٢) — عبد الله بن قاسم الحريري الأشبيلي المتوفى قبل انتصاف القرن الثالث عشر الميلادي. حضر من الأندلس إلى بغداد، وكتب فيها كتاباً سماه: (النهاية في علم العين) انظر: حمارنة: (صـ ١٦٣).
- أبو العباس النباتي، حضر للشرق من الأندلس ورجع إليها وكتب كتابه الشهير: (الرحلة المشرفية).
- ابن أبي أصبيعة: (٨١/٢): «هو أبو العباس أحمد بن محمد بن مفرج النباتي المعروف بابن الرومية من أهل أشبيلية... ووصل سنة ٦١٣ إلى ديار مصر وأقام بمصر والشام والعراق نحو سنتين...». حمارنة: (صـ ١٦٠): (تـ ٦٣٧ هـ - ١٢٣٩ م).
- (٣) ابن البيطار، قام برحلة لعدد من البلدان وبعدها استقر بمصر. ابن أبي أصبيعة: (١٣٣/٢): «أبو محمد عبد الله بن أحمد الملاقي النباتي.. توفي بدمشق سنة ٦٤٦ فجاءه».
- (٤) وصل نور الدين زنكي إلى السلطة بعد اغتيال والده عماد الدين عام (١١٤٦ م - ٥٤١ هـ) وضم حمص عام (١١٤٩ م - ٥٤٤ هـ)، و دمشق عام (١١٥٤ م - ٥٤٩ هـ)، ومصر عام (١١٧٤ م - ٥٦٩ هـ). وتوفي نور الدين عام (١١٧٤ م - ٥٦٩ هـ).
- حمارنة: (صـ ١٤٦)
- (٥) انظر: (آراء... ٢٠٠/٤٣).
- (٦) تاريخ البيمارستانات في الإسلام: (صـ ٢٠٥)
- (٧) تاريخ البيمارستانات في الإسلام: (صـ ٢٢٩)
- (٨) حول البيمارستان التورى والأطباء الذين عملوا به، انظر: تاريخ البيمارستانات في الإسلام: (صـ ٢٠٦ ← ٢٢٣).
- (٩) ابن أبي أصبيعة: (١٥٥/٢): «أبو المجد محمد بن أبي الحكم عبيد الله بن المظفر بن عبد الله الباهلي... ولما أنشأ الملك العادل نور الدين البيمارستان الكبير جعل أمر الطب إليه فيه... يأتي ويجلس في الإيوان الكبير الذي للبيمارستان.. ويحضر كتب الاستعمال وكان نور الدين رحمة الله قد وقف على هذا البيمارستان جملة كبيرة من الكتب الطبية.. فكان جماعة من الأطباء والمشتغلين يأتون إليه ويقدعون بين يديه ثم تجري مباحث طبية ويقرأ التلاميذ



ولا يزال معهم في اشتغال ومحاجة ونظر في الكتب مدار ثلاثة ساعات ثم يركب إلى داره».

(١٠) ابن أبي أصيبيعة: (١٦٢/٢): «أبو الحسن علي بن أبي عبد الله عيسى بن هبة الله النقاش مولده ومنشئه ببغداد وأشتغل بصناعة الطب على.. ابن التلميذ... ولما وصل.. إلى دمشق بقي بها يطب.. وله مجلس عام للمتشغلين عليه ثم توجه للديار المصرية وأقام بالقاهرة مدة ثم رجع إلى دمشق.. وخدم أيضاً في اليمارستان الكبير.. وبقي به سنتين..».

(١١) ابن أبي أصيبيعة: (١٧٥/٢): «موفق الدين أبو نصر أسعد بن أبي الفتح إلياس بن جرجس المطران... وكان مولد موفق الدين بن المطران ومنشئه بدمشق... ثم عدل بعد ذلك إلى العراق واجتمع بأمين الدولة بن التلميذ وأشتغل عليه بصناعة الطب... وأشتغل بالطب على مهذب الدين بن النقاش..». توفي ابن المطران: ١١٩١ م - ٥٨٧ هـ.

(١٢) ابن أبي أصيبيعة: (١٩٢/٢): «رضي الدين أبو الحاج يوسف بن حيدرة بن الحسن الرحبى... وسافر إلى بغداد وإلى غيرها.. وكان وصوله إلى دمشق في سنة ٥٥٥ هـ وكان في ذلك الوقت ملكها السلطان نور الدين زنكي.. وأشتغل على مهذب الدين بن النقاش الطبيب.. وأشغل بصناعة الطب خلقاً كثيراً ونبغ منهم جماعة عدة وأقرؤوا أيضاً لغيرهم وصاروا من المشايخ المذكورين في صناعة الطب.. وكان من جملة من قد قرأ عليه أيضاً في أول أمره الشيخ مهذب الدين عبد الرحيم بن علي قبل ملازمته لأبن المطران...».

(١٣) ابن أبي أصيبيعة: (٢٣٩/٢): «مهذب الدين أبو محمد عبد الرحيم بن علي بن حامد ويعرف بالدخوار... مولده ومنشئه بدمشق.. وكان في أول اشتغاله بصناعة الطب قد قرأ.. على الرحبى ثم.. ابن المطران.. ثم.. المارييني...».

(١٤) حمارنة : (ص - ١٤٦)

— إلياس بن جرجس للمطران والد ابن المطران الشهير (أسعد بن إلياس) (موفق الدين. أبو نصر) الذي صار طيباً لصلاح الدين توفي (١١٩١ م - ٥٨٧ هـ).

— ابن أبي أصيبيعة: (١٧٥/٢)

(١٥) ابن أبي أصيبيعة: (١٩١/٢): «موفق الدين عبد العزيز بن عبد الجبار بن أبي محمد السليمي.. وأشتغل بعد ذلك على إلياس بن المطران.. وكان له مجلس عام للمتشغلين عليه بالطب وخدم بصناعة الطب في اليمارستان الكبير.. توفي ٦٠٤ هـ».

(١٦) انظر: ابن أبي أصيبيعة: (٢٤٣/٢)

وقال عنه أيضاً: ابن أبي أصيبيعة: (٢٤٢/٢): «..ولما أقام الشيخ مهذب الدين بدمشق شرع في تدريس صناعة الطب واجتمع إليه خلق كثير من أعيان الأطباء وغيرهم يقرؤون عليه وأفقت أنا بدمشق لأجل القراءة عليه..».

(١٧) ابن أبي أصيبيعة: (٢٤٤/٢) حمارنة: (صـ١٤٧)

(١٨) انظر الهاشمي (١)، (قرة د).

(١٩) ابن أبي أصيبيعة، (موفق الدين، أبو العباس، أحمد بن القاسم بن خليفة)، توفي عام ١٢٧٠ هـ - ٦٦٨ م.

(٢٠) أحصى (زهير البابا) عشرة من تلامذة الدخوار وأعطى نبذة عن كل واحد منهم. ونحن نترك المجال للراغب في معرفة المزيد عنهم بالعودة لمقالة الأستاذ زهير البابا: (صـ٧٧-٨٠).
 (٢١) ابن أبي أصيبيعة: (١٩١/٢)

(٢٢) حول فهرس الكتاب انتظراً: (فهرس المخطوطات الطبية العربية في مكتبة الدكتور سامي إبراهيم حداد) (صـ٨٠-٨١) - ديتريش: (صـ١٩٧)

- (تألف الكتاب من عشرة أبواب يشمل كل باب عشرين سؤالاً وأجوبتها).

الباب الأول: في النبض «ومعرفته» ٢٠ سؤالاً

الباب الثاني: في البول «ودلالته» ٢٠ سؤالاً

الباب الثالث: في الحميات والبحارين ٢٠ سؤالاً...)

(٢٣) حول هذا الموضوع انظر: حمارنة: (صـ١٥٣-١٥٥).

(٢٤) مدارس دمشق الطبية استعملت كتب لدوية من المغرب والأندلس على الرغم من وجود مؤلفات مهمة ألقت في العراق والشام ومصر مشهورة على سبيل المثال: حنين، ابن جزلة، ابن ماسوحة.

وهذا يدل على: أ - وحدة الثقافة العربية

ب - كتب الأندلس ربما أنت بكلمات بربرية، لاتينية، قشتالية.

ج - وهذه كتب القرن الثاني عشر.

لكن محتوى هذه الكتب لم يدرس بعد من وجهة النظر هذه.

- حمارنة: (صـ١٥٦): «فإن أحد أهم المراجع في دراسة التشخيص التغريقي للأمراض في دمشق هو كتاب (البول) الذي ألفه أسحق بن سليمان الإسرائيلي (قـ٩-١٠ م - ٣٤-٥ هـ) وقد جاء هذا الكتاب من للتيروان».

وكان أخذ أمه كتب الأدوية في دمشق كتاب ابن وافد (الأدوية المفردة) الذي يعتبر من انجازات المدرسة الأندرسية في علم العقاقير. وقد اعتمد في الشام أيضاً كتابان أندلسيان في الطب هما كتاب الزهراوي وكتاب ابن زهر.

(٢٥) نحن لا نعرف عن رحلته الكثير إلا من خلال كتبه (الجامع) و(التفسير) و(المغني)، حيث يذكر عدداً من الأماكن عشب بها وفي مصر كان الحكم بدءاً من عام ١٤٦١ م - ١٢١٨ هـ للملك الكامل الذي جعله في الديار المصرية رئيساً على سائر العشرين.

- ابن البيطار: (ص ٣٠)

- ابن أبي أصيبيعة: (١٣٣/٢)

(٢٦) ابن أبي أصيبيعة: (١٣٣/٢): «.. وأول اجتماعي به كان بدمشق في سنة ٦٣٣ هـ ..»

(٢٧) ابن البيطار: (ص ٢٩ - ٣٣)

- ابن أبي أصيبيعة: (١٣٣/٢)

(٢٨) ابن أبي أصيبيعة: (٢٦٦/٢): (عز الدين، أبو سحق، إبراهيم بن محمد.. مولده في سنة ٦٠٠ هـ بدمشق ونشأ بها..)

(٢٩) ابن أبي أصيبيعة: (٢٦٦/٢): «.. وكان أبوه رحمة الله تاجراً من السويداء.. وكان صديقاً لأبي وبينهما مودة وكانت أنا وعز الدين أيضاً في المكتب عند الشيخ أبي بكر الصقلي رحمة الله فالملوحة بيننا من القدم باقية..».

- ابن البيطار (ص ٤١): «ولما كان ابن السويدي قد ولد عام (١٠٠-١٢٠٤ م)، فقد كان عمره فوق الثلاثين عاماً عندما جاء ابن البيطار إلى دمشق وتعرف عليه ابن أبي أصيبيعة وقد توفي ابن السويدي عام (١٢٩١-٦٩٠ هـ)، بينما توفي ابن أبي أصيبيعة عام ٦٦٨ هـ - ١٢٧٠ م».

(٣٠) ابن أبي أصيبيعة: (٢٦٦/٢).

(٣١) انظر حمارنة: (ص ١٥٨ - ١٦١): «المعجم الدوائي عديد اللغات»

(٣٢) ابن البيطار: (ص ٣٦ - ٣٧) - تفسير كتاب ديسقوريدوس: (ص ٣٨)

(٣٣) ابن البيطار: (ص ٣٦) - تفسير كتاب ديسقوريدوس: (ص ٣٢)

(٣٤) قطاطية: (١٤٦ - ١٤٩): - تفسير كتاب ديسقوريدوس: (ص ٣٢ - ٣٧)

(٣٥) [بينما كتاب (التنكرة) - لابن السويدي - كتاب في المعالجات يشبه المغني لكن لكثرة مصادره (نکاد تصل إلى ٤٠٠) مصدر أصبح يشبه الجامع من حيث ضخامته وكثرة مصادره وغنى مقتبساته مع أنه يفترض أنه مؤلف للأطباء على متواز (المغني)].

- انظر: حمارنة: (المعجم الدوائي عديد اللغات)، (ص ١٥٨).

- أولمان: «كتاب السمات معجم لمترادفات أسماء النبات الطبى هذا المعجم عديد اللغات وهو من هذه الناحية يقلد أحد أغراض ابن البيطار في كتابه الجامع حيث هدف إلى تسجيل أسماء الأدوية بعدد من اللغات».
- (٣٦) ابن البيطار: (٤١—٤٢): «ومع أن كتابي ابن السويدي (السمات في أسماء النبات) لم يحقق بعد فإن كثيراً من الدارسين يقولون إنه تأثر فيما كثيراً في كتاب المغني... وفي كتاب السمات يقول ابن السويدي إنه أخذ عن المغني وعن غيره...».
- انظر: تفسير كتاب دیاسقوریدوس: (صـ ٢٥)
- أولمان: (صـ ٢٨١—٢٨٤)
- (٣٧) انظر كتابه عن ابن البيطار: (٤٤—٤٤)
- (٣٨) مخطوط السمات: (و ٣—٤—٥—٥...١٧٢)
- مخطوط السمات (و ٣٠٢): «الضرسُ من المغني قال: شجرة قل ما يخفى على ملتمسها بما يسقط عندها من أضراس...»
- مخطوط المغني (و ٥١): «شجرة الضرس: قل ما يخفى هذه الشجرة على ملتمسها بما يسقط عندها من أضراس...».
- (٣٩) مخطوط السمات (و ٥): «أندروقانس من المغني: قال هو صنف من أنواع بعض الحيوان ويقال هو كلب الماء».
- الاسم غير واضح في السمات وصححناه من التفسير، — (٢٣/٢): «أندروقانس: معناه كلب الماء، لأن آندر باليونانية هو الماء وقانس هو الكلب».
- مخطوط السمات (و ٣٧): «بَاطِس إِيْذَا: قال في كتابه المغني هو علىق جبلي ليس له شوك البنة وإذا هو باليونانية اسم جبل ببلاد الروم ينسب إليه لكثر نباته به أو لكونه أول ما وجد به أي بالجبل المذكور».
- التفسير (٤/٣٤): «بَاطِس إِيْذَا: تأويله النابت في إيذى، وهو جبل في أرض بلاد الروم، وهو نوع من العليل وليس له شوك».
- (٤٠) مخطوط السمات (و ٣٧): «بَيْلَه: بضم الباء الأول وتسكين الثانية وتشدید اللام ثم هاء قاله ابن البيطار، ومعناه باللطينية قريعه...».
- (مخطوط السمات (و ٢٦٢): «رَعَادَة: قال في المغني: هي سمة معروفة بنيل مصر من مسها ارتعد ذراعه واضطرب وهو حي فقط، قاله ابن البيطار: ورأيت يخرج ببلاد الأندلس سمة تفعل فعل الرعاد وسمعتمهم يسمونها بالعروبة...».



- الجامع (١٤١/٢): «رِعَاد جَالِينُوس فِي ١٥: هُو الْحَيْوَان الْبَحْرِي الَّذِي يَحْدُثُ الْخَدْرَ... لَيْ: رَأَيْتُ بِسَاحِلِ مَدِينَتِي مَالْقَة مِنْ بَلَادِ الْأَنْدَلُس - بَهَا وَتَجْعَلُ فِي الْبَحْرِ فِي خَرْجِ إِلَيْهِمْ سَكَّة عَرِيبَة يَسْمُونَهَا لِلْعَرْوَة...».
- التفسير (١٥/٢): «نَارُوقَاتُ الْأَسْيَاء: هِي سَكَّة مَخْدَرَة يَقَالُ لَهَا الرُّعَادَة، تَكُونُ بِنِيلِ مَصْرِ».)
- (مخطوط السمات (و ١٢٦-١٢٧): «بَنِيَّوْت.. قَالَ ابْنُ الْبَيْطَارِ قَدْ كَثُرَ الْاِخْلَافُ فِي الْبَنِيَّوْت وَمِنْهُمْ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ شَوْكُ الْفَتَادِ وَلَيْسَ بِصَحِيحٍ أَنَّ شَوْكَ الْفَتَادِ هُو شَجَرَ الْكَثِيرَةِ وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: أَنَّهُ لِلْعَوْسَجِ».)
- الجامع: (٤/٢٠): «بَنِيَّوْت.. لَيْ: قَدْ كَثُرَ اخْتَلَافُهُمْ فِيهِ فَمِنْهُمْ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ شَوْكُ الْفَتَادِ وَلَيْسَ بِصَحِيحٍ أَنَّ ذَلِكَ شَجَرَةَ الْكَثِيرَةِ الرَّازِيُّ فِي الْحاوِي: هُو شَجَرَةُ الْحَاجِ وَلَمْ يَصُبْ فِي ذَلِكَ أَنَّ ثَلَكَ هِيَ الْعَاقُولُ وَقَدْ نَكَرَهُ فِي الْعَيْنِ وَقَالَ فِي الْكَافِي هُوَ الْعَوْسَجُ وَقَالَ فِي مَوْضِعٍ آخَرِ...»).
- (مخطوط السمات (و ٢١): «أَفْيُونُ هُو لِبَنُ الْخَشَاشِ الْأَسْوَدِ لِلْحَبَّ، وَصَمْغُهُ لَيْسَ يَعْرَفُ حَقِيقَةً إِلَّا بِدِيَارِ مَصْرِ وَخَاصَّةً بِبَوْتِيجِ مَوْضِعِ الْصَّعِيدِ يَسْتَخْرُجُ وَمِنْهَا يَحْمَلُ لِسَائِرِ الْبَلَادِنِ».)
- الجامع: (٤٥/١): «أَفْيُونُ هُو لِبَنُ الْخَشَاشِ الْأَسْوَدِ، التَّمِيمِيُّ: لَيْسَ يَعْرَفُ عَلَى الْحَقِيقَةِ فِي بَلَادِ الْمَشْرُقِ وَلَا فِي بَلَادِ الْمَغْرِبِ لَيْضاً إِلَّا بِدِيَارِ مَصْرِ وَخَاصَّةً بِالْصَّعِيدِ بِمَوْضِعِ يَعْرُفُ بِأَسْبِوْطِ فَابْنِهِ مِنْهَا يَسْتَخْرُجُ وَمِنْهَا يَحْمَلُ إِلَى سَائِرِ الْبَلَادِنِ».
- [التشابه بين الْفَقْرَتَيْنِ كَبِيرٌ، وَلَمْ يَنْكُرْ ابْنُ السُّوِيدِيُّ مَصْدِرَهُ، وَلَمْ يَنْكُرْ الْمَصْدِرُ الْآخَرُ (التَّمِيمِيُّ)]).
- (٤١) مخطوط السمات (و ٢٩٧): «خَشَاشٌ بِسَتَانِي يُسَمِّي - رَؤُوسُهُ مَسْتَطِيلَةٌ وَبِزَرْهِ أَبْيَضٌ يَتَخَذُ مِنْهُ خَبْزٌ بِؤْكَلٌ فِي وَقْتِ الْصَّحَّةِ وَمِنْهُ بَرِيٌّ ذُو رَؤُوسٍ إِلَى الْعَرْضِ مَا هِيَ وَبِزَرْهِ أَسْوَدٌ وَيُسَمِّي - لِلْحَبْشَةِ وَسَقْرَطْسٍ وَمِنْهُمْ مَنْ يُسَمِّي رُولِسٍ وَمَعْنَاهُ السَّائِلُ وَمِنْهُ صَنْفٌ ثَالِثٌ يُجْرِي مِنْ هَذِينِ الصَّنْفَيْنِ وَلَشَدَ كَرَاهَةَ وَرَؤُوسِهِ - مَسْتَطِيلَةٌ وَيُسَمِّي بِالْيُونَانِيَّةِ فَارَاطِسٌ وَمَعْنَاهُ كُلُّ لَسْمٍ بِرَسْمِهِ».
- الجامع: (٥٩/٢): «خَشَاشٌ لِيَسْقُورِيُّوْسٌ فِي الْرَّابِعَةِ مِنْ بِسَتَانِي وَيَتَخَذُ خَبْزٌ بِؤْكَلٌ فِي وَقْتِ الْصَّحَّةِ وَقَدْ يَسْتَعْمِلُ لَيْضاً مَعَ السُّلْلِ بَدْلِ السَّمْسَمِ وَهَذَا الصَّنْفُ مِنَ الْخَشَاشِ يَقَالُ لَهُ (بِولَاقِطْسُ) وَرَؤُوسُهُ مَسْتَطِيلَةٌ وَبِزَرْهِ أَبْيَضٌ وَمِنْهُ بَرِيٌّ لَهُ رَؤُوسٌ إِلَى الْعَرْضِ مَا هِيَ وَبِزَرْهَا أَسْوَدٌ وَيَقَالُ لَهُذَا الصَّنْفِ (سَفَرَطْسُ) وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُسَمِّي رُولِسٍ وَمَعْنَاهُ السَّائِلُ لِأَنَّهُ

يسيل منه رطوبة ومنه صنف ثالث بري أصغر من هذين الصنفين وأشد كراهة وله رؤوس مستطلبة». أو التسامي بين الفقرتين كبير وبكاد أن يكون حرفاً.

الجامع نسب للفقرة لدبيسقون، بيروس، والسمات لم يفعل

— للجامع: (٦٠/٢): «خَشَّاعُ مَنْثُورٍ: هُوَ فِي الْرَّابِعَةِ مِنْ دِيْسُقُورِيَّدُوسِ...»
[هُنَاكَ شَيْءٌ كَبِيرٌ بَيْنَ الْفَقْرَتَيْنِ، فَمِنْ أَنْ أَخْذَ إِلَيْنَا السَّوْبِيَّدِيَّ فَقْرَتَهُ].

^{٤٢} مخطوط السمات (و ٩٩): «— دواء فارسي قالت الخوز فيه: إنه أقوى من ..»

— مخطوط للسمات (١٠١): «حب السمسم هو حب يشهي... ويزعم قوم أنه من مقالة الهند ويدخل في، كثير من طبب النساء».

(٤٣) (مخطوط السمات (١٥)): «انكير بالفارسية هو اسم العسل، وباليونانية يسمى مالٍ». - مخطوط السمات (١٦٣): «مالٍ باليونانية: هو اسم للعسل، ويسمى بالفارسية انكير».

— المعتمد: (ص ٤٨٦) «مالي» ع «هو العسل اليونانية،...»

— المصطلح الأعمى: (١٧٩٠) : «مالي — يونانية» (Mèli)

— مخطوط السمات (و٤٣٤): «فالليورس من المغني قال: نبات يسمى بالعربية الشبه والشبهان أيضاً وسینذكر بحرف السين المعجم».

– مخطوط السمات (٢٦٥): «شبہ وشیهان: هو ضرب من الشوك يسمى بالمسريانية شاباهی ويقال له باليونانية..».

— مخطوط السمات (٢٦٥): «شاباهي بالسريانية شجر نو شوك ويسمى الشبه والشيهان».

— المصطلح (١١٦٨): «شَبَهَ (âSbâhi) سريانية. الغافقي: ويقال شَبِهَان، وهو ضرب من الشوك، ويسمى بالسريانية فاليلورس».

— التفسير (١/٩٤) (حاشية ٤): «قد انتهى المؤلف في الجامع (٣/٥٢) بـ — وفيها تحريف كثير — ٢٠٢٣ات، ف ١٢٧٨) إلى تحديده وتعريفه بثلاثة مصطلحات — عن الغافقي — هي شبه وشبهان وشاباهي»).

(٤٤) مخطوط السمات (و٦): «أوريتختي»: معناه باليونانية خانق الكرسنه ويعرف بأسد العدس وأهل قبرص يسمونه فرسيقي وهو الجعفلي المعروف بمصر وفلسطين بالهالوك... المصطلح ورد في السمات (أوريتختي).

— مخطوط السمات (و١٨): «أسد العدس وخانق الكرسنة أيضاً هو الجغفيل ويسمى باليونانية أورُبَنْخِي ومنهم من يسمى لاون وبقيرص يسمى فرسِيقَى ويعرف بمصر وفلسطين».

— حول (أورُبَنْخِي) انظر: — التفسير (٢ - ١٢٦) — المعتمد: (٥٣٣ و ٢٥٩) (٤٥) من كتب المترادفات: الزهراوي في مقالته (٢٩) — تسمية العاقير باختلاف اللغات، وبطلاها الأكبال والأوزان.

(٤٦) مخطوط السمات (و٦): «أورُبَنْخِي معناه باليونانية خانق الكرسنة...».

— مخطوط السمات (و٧٩): «هالوك... ويسمى بالروميه أورُبَنْخِي».

(٤٧) (٤٨) مخطوط السمات (و١٥): «أنبالس — معناه باليونانية الكرمة السوداء ويسمى بالعريانية الفاشرَاشِين، وبالفارسية — وبالبربرية الميمون وباللطيانية بوطانيه أوله باء موحدة آخره نون وباء...».

(٤٩) مخطوط السمات (و٤): «أبوشناقي بالبربرية حشيشة يسمى باللطيانية أدادي ويعرف إلن الثور باللسان...» — مخطوط السمات (و٥): «اونه بالقبطية حجر»

(٥٠) مخطوط السمات (و١٤): «الأنب بالعربية هو بالفارسية البانجان..»

(٥١) انظر: ألمان (ص—٢٩١).

(٥٢) مخطوط السمات (و٧): «أوماطارِيُخس : باليونانية حوت عظيم يسمى تُن بناء مشاة ومثلثة ليضاً وبنونين أيضاً...».

(٥٣) مخطوط السمات (و١٠٢—١٠٥): يذكر أنواع الأحجار.

(٥٤) مخطوط السمات (و٧): «أوريغانس باليونانية هو النمام البري نباته ذو قضبان دقائق في مقدار ما يصلح لقتل القناديل مملوءة ورقاً كورق الستاب وزهره طيب الريح حرَيف المذاق ونباته قائم...».

(٥٥) مخطوط السمات (و٩٩): «حالبي نبات يسمى به لأنه يشفى من ورم الحالبين ضماداً وتعليقًا...».

— مخطوط السمات (و٢٦١—٢٦٢): «رعى الإبل... يقال إن الإبل إذا رعته احتملت مضره نعش للهوم...».

(٥٦) انظر: الهاشم للسابق: «حالبي يشفى تعليقاً».

— مخطوط السمات (و١١١—١١٢): «حرباء.. قال الأبهري والجنس من الحرابي غريب وإذا نفع على إنسان أو شاة شرى بذنه...».



— مخطوط السمات (و ٢٦٣): «رَتَهُ هُوَ الْبَنْدَقُ الْهَنْدِيُّ وَيُسَمَّى... وَزَعْمُ ابْنِ جَمَاعٍ أَنَّ مِنْ ثُمَرةِ هَذَا النَّبَاتِ شَيْءاً فَارِغَ خَفِيفَ لَا نُوَيَّ فِيهِ عَلَى قَشْرِهِ خطوطٌ سُودَ شَكْلُ الصَّلِيبِ إِذَا قُلْطَلَعَهَا إِنْسَانٌ مِنْ شَجَرِهِ عَرَضَ لِهِ الصَّرْعُ مِنْ سَاعَتِهِ عَلَى الْمَكَانِ مَا دَامَتْ مَعَهُ فَإِذَا سَقَطَتْ مِنْهُ أَوْ نَزَعَتْ أَفَاقُ وَرِبَامَاتٍ وَقَدْ يَحْذَرُ مِنْ لَا صَرْعٍ بِهِ مِنْ أَهْلِ تِلْكَ الْبَلَادِ تَنَاوِلُ شَيْءاً مِنْ هَذَا الصَّنْفِ وَمِنْ ثُمَرِهِ لَذَاكَ فَاقْهَمَهُ».

(٥٧) مخطوط السمات (٤): «أَبِيلٌ... أَبِيلٌ هُوَ عَنْدِي نَبَاتٌ التَّبِيدَارُ وَيُعْرَفُ أَيْضًا بِالصَّنْبُورِ الْهَنْدِيُّ وَبِشَجَرَةِ اللَّهِ أَيْضًا».

— مخطوط السمات (و ٤—٥): «اَدْرِيَسٌ وَادْرِيَاشٌ... وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اَدْرِيَاسَ هُوَ صَمْعُ السَّدَابِ قَدْ أَخْطَأَ».

— التفسير (١/٧٦): «بَرَائِيٌّ: هُوَ الْأَبِيلُ...».

— المصطلح (٩١): «أَنْدَرِيَسٌ - d̄riyās - A بِرْبِرِيَّة».

— المصطلح (٦٩٣): «ثَافِسِيَّا ابْنُ الْبَيْطَارِ يُسَمَّى بِالْبَرْبِرِيَّةِ اَدْرِيَاسُ، وَأَخْطَأَ مِنْ جَعْلِهِ صَمْعَ السَّدَابِ...».

(٥٨) (مخطوط السمات (و ٢٢١—٢٢٢): «فُونْجٌ وَفُوتِنْجٌ وَيُسَمَّى بِالْبِيُونَانِيَّةِ غَلَنْجُنْ بَغْيَنْ مَعْجمَةِ وَنُونٍ وَجِيمٍ...».

— المصطلح (١٤٢٩): «فُوبِنْجٌ - يُوبِنْهٌ - فَارِسِيَّة...».

— المصطلح (١٣٢٣): «غَلِّيَخُونٌ Glêkhôن يُونَانِيَّة».

(٥٩) ابن البيطار: عبد الله بن أحمد بن البيطار المالقي (ضياء الدين، أبو محمد..)، (ت ٥٦٤٦ — ١٤٤٨ م).

— انظر: معجم المؤلفين: (٢٢/٦) الأعلام: (١٩٢/٤)

(٦٠) محمد بن محمد الأبهري، قبل عام ٥٨٨ - ١٩٢ (م)
بروكمان: الملحق ٠٠٥

(٦١) محمد بن دريد (٢٢٣ - ٣٢١ هـ، ٨٣٨ - ٩٣٣ م) معجم المؤلفين: (١٨٩/٩)

(٦٢) محمد بن إبراهيم بن يحيى بن علي الأنصاري، الكتبى، المعروف بالوطواط..

محمد الوطاوط : (٦٣٢ - ٦٧١٨ م، ١٢٣٥ - ١٣١٨ م)

— معجم المؤلفين: (٢٢٢/٨)

— كشف الظنون: (١٥٧٩/٢) و (١٨٤٦/٢)

— هدية العارفين: (١٤٣/٦ - ١٤٤)

— الأعلام: (١٨٧/٦)



- (٦٣) انظر: معجم المؤلفين: (٩٤/١٠) – (٦٥٤) – ١٢٥٦ – ١٢٢٧ هـ، (١٣٢٧م)
- كشف الظنون: (١٩٣٦/٢) – الأعلام: (٤٠/٧)
- (٦٤) معجم المؤلفين: (٧٤/٨)
- انظر الأعلام: (١٥٢/٦): «هو أخو ابن الأثير المؤرخ، وابن الأثير الكاتب»
- (٦٥) معجم المؤلفين: (١٨٧/٦) – (١٢٢) – ٢١٦ هـ، (١٨٣١م)
- الأعلام: (٣٠٧ – ٣٠٨) / (٤)
- (٦٦) معجم المؤلفين: (٢١٨/١) – (٢١٩)
- الأعلام: (١١٩/١)
- (٦٧) معجم المؤلفين: (٢٣٦/٢)، (٢٣٦)، (٢٥١) – ١٢٥٥ م
- (٦٨) معجم المؤلفين: (١١٢/٤)، (١١٢) – ١٠٠ هـ، (١٧٠) – ٧١٨ – ٧٨٦م
- الأعلام: (٣٦٣/٢)
- (٦٩) معجم المؤلفين: (١٣٧/١)
- الأعلام: (٨٢/١)
- كشف الظنون: (١٢٠/١)
- (٧٠) ذكره أولمان.
- (٧١) «تفسير اسماء الأنوية المفردة من كتاب ديو سقوريدوس» لابن ججل.

المصادر والمراجع:

- ابن البيطر، عبد الله بن أحمد الأندلسى المالقى العشاب، أبو محمد. (*الجامع لمفردات الأدوية والأغذية*) دار المدينة.
- ابن البيطر، عبد الله بن أحمد الأندلسى المالقى العشاب، أبو محمد. (*المقسى في الأدوية المفردة*، مخطوط ظاهرية رقم: ٨٣٩٧).
- ابن البيطر، عبد الله بن أحمد الأندلسى المالقى العشاب، أبو محمد. في الأدوية المفردة، (تفسير كتاب دیاسقوریدوس) تحقيق: إبراهيم بن مراد، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٩.
- ابن العباس، علي. المعروف بالمجوسي. (*كامل الصناعة الطبية*) وبهامشه مختصر تذكرة الإمام السويدي في الطب للإمام عبد الوهاب الشعراوي. القاهرة، المطبعة الكبرى، ١٢٩٤هـ.
- ابن مراد، إبراهيم. (*المصطلح الأعجمي في كتب الطب والصيدلة العربية*) دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.
- ابن مراد، إبراهيم. مجلة التراث العربي دمشق، العدد (١٩)، عام ١٩٨٥م. (من مظاهر تطور الطب في بلاد الشام في القرنين السادس والسابع الهجريين) (الصفحات: ٩٥—١١٠).
- ابن أبي أصبيعة. (*عيون الأنباء في طبقات الأطباء*، تحقيق: أوغست مولر، القاهرة ١٨٨٢م ١٢٩٩هـ).
- ابن السويدي، (*السمات في أسماء النبات*) مخطوط مكتبة الأسد (صور عن نسخة باريس).
- ابن فضل الله العمري. (*مسالك الأنصار في ممالك الأنصار*) مخطوطه أيام صوفيا (٣٤٢٢) مكتبة السليمانية — استانبول، سلسلة عيون التراث منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية يصدرها فؤاد سزكين (١٩٨٨).
- ابن رسول، يوسف بن عمر بن علي. (*المعتمد في الأدوية المفردة*) صحيحة وفهرسه: مصطفى السقا الطبعة الثانية — ١٣٧٠هـ — ١٩٥١م.
- البهلا، محمد زهير. مجلة المناضل. دمشق، العدد (١٢٦)، عام ١٩٧١م. (*المدرسة الطبية المنشقية في ظل لبيمارستان التورى*) (الصفحات ٦٩—٨٩).



- البغدادي، إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم البلاطى أصلًا والبغدادي مولداً ومسكناً (هيئة العارفين لسماء المؤلفين وأثار المصنفين) إستانبول ١٩٥١م، أعادت طبعه بالأوفست منشورات مكتبة المثلث، في جزئين.
- الحمارنة، نشأت. دمشق، العدد ٥٥ – ٥٦ مجلة التراث العربي (فضل دمشق في تطور الطب بين العصرتين النورى والمملوكى) (الصفحات: ١٤١ – ١٧٦).١٩٦٤
- الحمارنة، نشأت. (آراء ودراسات في تاريخ الطب العربي) الجمهورية العربية السورية، وزارة الصحة جزء: ١، جزء : ٢ – ٢٠٠٤ م.
- الحمارنة، نشأت. (ابن البيطار) مدخل تاريخي طبى دار قدمس.
- حاجى خليفة، مصطفى بن عبد الله الشهير ب حاجى خليفة وبكاتب جلبي. (كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون) مكتبة المثلث، بغداد في جزأين.
- الزركلى، خير الدين (الأعلام) الطبعة الثالثة، بيروت (١٩٦٩) (١١) جزءاً، (١٢) مجلداً.
- السُّلْمَى، موفق الدين، عبد العزيز بن عبد الجبار. (امتحان الأباء لكافة الأطباء) مخطوط فنا (٢٣٨٥).
- عجمى، أحمد. (تاريخ البيمارستانات في الإسلام) دار الرائد العربي بيروت، لبنان الطبعة الثانية، ١٤٠١ هـ – ١٩٨١ م.
- (فهرس المخطوطات الطبية العربية) (في مكتبة الدكتور سامي حداد) وضعه: فريد سامي حداد، هانس هيزش بيتر فيلد ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م، جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي.
- قطالية، سلمان. (مخطوطات الطب والصيدلة في المكتبات العامة بحلب) الطبعة الأولى ١٩٧٦ – ١٣٩٦ هـ – ١٩٧٦ م، جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي.
- كحاله، عمر رضا (معجم المؤلفين) مطبعة الترقى، دمشق.

1- Brockelmann, C.: Geschichte Der Arabischen Litteratur. Brill – Leiden.

2- ED.I (1889), II (1902), S I (1937), S II (1938),

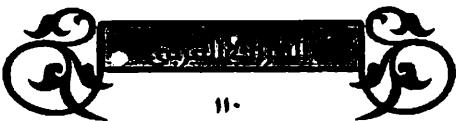
3- Ed.I (1943), II (1949),

: I2 (1943)657 -648, S I (1934) 896-897.

- Dietrich, Albert: Medicinalia Arabic. Goettingen. (1966).

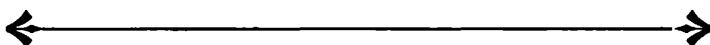
- Ullmann, Manfred: Die Medizin im Islam Leiden/Köln, E.j. Brill (1970),pp. 208 -283.





دمشق في أزهى عصورها دمشق في صدر الإسلام

د. نجدة خماش^(١)



تضافر الموقع الجغرافي والتاريخي والأسطورة، لتجعل من دمشق مدينة عظيمة متميزة، فقد اجتذبت الإنسان إليها منذ أقدم العصور، لأنه وجد فيها أرضاً صالحة للاستثمار، وماء غزيراً للري، وجبلأ يحميه إذا داهمه الخطر. ولم تثبت دمشق مع مرور الزمن أن أصبحت نقطة يلتقي عندها الجيران، فالشعوب التي كانت تقطن شمالي دمشق أو شرقها أو جنوبها، وجدت نفسها منذ فجر التاريخ تسير على هذه الروب المؤدية إليها لتبني منتوجاتها ولبنادع حاجاتها.

لفت هذا الموقع الهام نظر الآراميين الذين أسسوا في دمشق في الألف الأول قبل الميلاد أعظم وأهم ممالكهم، وكان قلب المدينة الآرامية هو التل الذي يتوسط مدينة دمشق القديمة حيث كان يقام الهيكل والقصر، تحيط بهما الأسواق ومناطق السكن. وبما أن الآراميين غدوا سادة التجارة الشرقية، فقد نمت دمشق وازدهرت في عهدهم، وأصبحت تقارن بصور وصيداً سوقياً لبناء عمومتهم الفينيقين، وبلغت دمشق درجة من القوة، يسرت لها أن تترأس حلفاً مكوناً من المالك الآرامية المجاورة، لمقاومة الهجمات الآشورية، ولكن الآشوريين تمكروا أخيراً من الانقضاض على أعدائهم، وسقطت دمشق سنة ٧٣٢ ق.م بعد مقاومة استمرت ما يزيد عن الستين، واغتنم تيغلات بيلاسر الثالث، فرصة حصار دمشق، فنهب المدن والقرى

(١) أستاذة في جامعة دمشق، ورئيسة قسم الحضارة في الموسوعة العربية



المجاورة لها، وقطع أشجار الغوطة، فكان كالعاصفة الهوجاء التي تدمر كل شيء في طريقها، كما وصف نفسه في الكتابات التي تركها^(١). لم تفقد دمشق أهميتها باعتبارها نقطة لانقاء الطرق التجارية، ولكنها لم تعد عاصمة لدولة، بل مركزاً لولاية، وهي المكانة التي استمرت أيام الآشوريين، والكلدانين والفرس والسلوقيين والرومانيين، وإن كان الرومان قد عرموا دمشق أهميتها أكثر من أولئك الذين سبقوهم، فوسعوا رقتها، وجعلوها جزءاً من خط الدفاع الشرقي.

ومن المعلومات أن الرومان قاموا بتطوير الطرق في أنحاء بلاد الشام كافة، وبنوا فيها طرقاً جديدة، وكانت شبكة الطرق الرومانية كثيفة فيها تربط بين جميع المدن والواقع الداخلية والساخلية والصحراوية، ومن أبرز الطرق الرومانية الطريق الذي يخترق الشام من الشمال إلى دمشق ثم إلى بصرى ودرعا، حيث تخرج فروع من دمشق إلى البحر المتوسط وقد بني دIOClecian (Diocletian) (284-305 م) طريقاً من بصرى إلى سوريا على الفرات عبر دمشق وتدمير، وهو ما عرف بطريق دIOClecian الذي كان له هدف عسكري وتجاري في أن واحد^(٢).

في القرن الخامس الميلادي كانت تجاذب بلاد الشام ثلاثة طرق رئيسية، طريق صهراوي عبر شرق الأردن فدمشق، وأخر داخلي عبر فلسطين فدمشق، ثم طريق ساحلي. ولم يكن العرب بمفرز عن تلك الطرق، لأنهم كانوا على اتصال كبير ببلاد الشام تجارياً، ورحلة الشتاء والصيف المعروفة غير دليل على ذلك، وكانت معرفتهم بالطرق المؤدية إلى فلسطين ودمشق وبعض موانئ البحر المتوسط واسعة فأكسيبت هذه الصلات تجار مكة معرفة بأحوال الشام قبل الفتح الإسلامي ولذلك نجد أبا بكر حينما وجه قادة الفتح لبلاد الشام وجههم عبر هذه الطرق، فأمر عمرو بن العاص أن يسلك طريق أيلة إلى فلسطين وأمر يزيد بن أبي سفيان أن يسلك طريق تبوك في وجهته نحو دمشق، وكتب إلى شرحبيل ابن حسنة أن يسلك طريق تبوك إلى الأردن^(٣). وسلك خالد بن الوليد في طريقه عبر بادية الشام، أثناء سيره من العراق لنجد القوت الإسلامية في الشام، طريق قرقيسيا، تدمير فالقريتين حتى وصل إلى مشارف دمشق^(٤).

(١) عبد العزيز عثمان - تاريخ الشرق الأدنى القديم، ١٩٦٧ م، ج ١، من ٤٤٠.

(2) Good Child.R.G. The Coast road of Phoenicia and its Roman Miles, 1949 , pp. 91-127.

Grant, C.P. The Syrian Desert, Caravans Travel and Exploration London. 1937, pp. 33-27.

(٣) البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق محمد رضوان، المكتبة التجارية الكبرى، مصر ١٩٥٩ من ١١٦ الطبرى - كتاب الرسل

والملوك، تحقيق محمد أبو اللفضل إبراهيم، دار المعرفة، مصر ج ٣ من ٣٨٧.

(٤) البلاذري، فتوح من ١١٨-١١٩.



مع فتح العرب لدمشق وتحريرها من البيزنطيين سنة ١٤ هـ / ٦٣٦ م لم تعد دمشق مركزاً لولاية داخلية لا منفذ لها على البحر المتوسط يطلق عليها اسم فينيقيا الثانية أو فينيقيا المقابلة للبنان^(١) (Phoenica-ad Libanon) وإنما قصبة لجند دمشق أهم الأجناد التي انقسمت إليها الشام في ثلاثة عمر بن الخطاب، ولاسيما بعد أن فصل معاوية بن أبي سفيان فرسرين وكورها عن حمص وجعلها جنداً منفصلاً^(٢). وضم جند دمشق من الكور بالإضافة إلى كورة دمشق، كورة البقاع، ومدينتها بعلبك، وكورة حوران ومدينتها بصرى، وكورة الشفاعة ومدينتها أذرح، وكورة الظاهر ومدينتها عمان، وكورة الغور ومدينتها أريحا و يجعلها لرض البلقاء، وكورة الجبال ومدينتها عرنيل^(٣). أما المدن الساحلية التي تبعـت جند دمشق فكانت عرقـة وجبل وصيـدا وطرابلـس وبـيرـوت، وكانت تابـعة أو يتـصرف بها نوابـ من يـلى جـند دمشق أيامـ بنـيـ أمـيـةـ وصـدرـاـ منـيـأـمـ بـنـيـ العـبـاسـ، إـلـىـ أنـ مـلـكـ الـفـاطـمـيـونـ دـمـشـقـ سـنـةـ ٥٣٥ـ هـ فـاعـتـواـ بـالـشـغـورـ فـأـفـرـيـوـهـاـ وـولـواـ كـلـ ثـغـرـ مـنـهـاـ وـالـيـاـ مـنـ مـصـرـ، وـرـتـبـواـ مـعـهـ جـنـدـ لـحـفـظـهـ مـنـ عـلوـ يـقصـدهـ^(٤).

كـانـتـ دـمـشـقـ عـنـدـ الفـتـحـ مـدـيـنـةـ عـامـرـةـ يـحيـطـ بـهـ سـوـرـ عـظـيمـ فـيـهـ عـدـةـ أـبـوـلـ^(٥). وـعـنـدـ الـاسـتـرـارـ فـيـهـاـ لـمـ يـخـضـعـ تـوزـيعـ الـعـرـبـ فـيـهـاـ لـالـمـعـالـيـرـ الـقـبـلـيـةـ كـمـ حدـثـ فـيـ الـمـدـنـ الـمـسـتـحـثـةـ الـبـصـرـةـ وـالـكـوـفـةـ وـالـفـسـطـاطـ حـيـثـ اـرـتـبـطـتـ الـخـطـطـ بـأـسـمـاءـ الـقـبـائـلـ الـتـيـ سـكـنـتـهـاـ، لـقـدـ جـاءـ تـوزـيعـ الـسـكـانـ فـيـ دـمـشـقـ عـنـدـ الفـتـحـ عـشـوـانـيـاـ، لـذـاكـ لـاـ نـجـدـ تـسـمـيـاتـ قـبـلـيـةـ مـثـلـ الـتـيـ فـيـ غـيرـهـاـ مـنـ الـمـدـنـ، وـلـنـ وـجـدـ فـيـ قـلـيـلـ، وـهـيـ دـرـوبـ صـغـيرـةـ، كـرـبـ الـأـسـدـيـنـ، وـدـرـبـ الـقـرـشـيـنـ، وـدـرـبـ قـصـرـ الـبـحـالـةـ وـغـيرـهـاـ^(٦). وـمـاـ يـزـيدـ فـيـ صـعـوبـةـ تـتـبعـ خـطـطـ دـمـشـقـ كـثـرـةـ تـغـيـرـ الـأـسـمـاءـ وـتـبـلـهـاـ عـبـرـ الـفـتـرـاتـ الـتـارـيـخـيـةـ الـمـخـتـلـفـةـ، وـتـعـرـضـ دـمـشـقـ لـلـزـلـازـلـ وـالـحرـائقـ وـالـسـيـوـلـ، فـكـانـ مـنـ الـصـعـبـ بـمـكـانـ لـنـ يـمـكـنـ الـمـرـءـ مـنـ تـتـبعـ أـسـمـاءـ الـمـحـلـاتـ وـالـحـارـاتـ وـالـدـرـوبـ، وـلـقـدـ أـشـارـ

(١) Le Strange. Palestine under the Muslims, 1890, p. 26.

(٢) ابن العدين، زبدة الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سامي الدهان، ص ٤، البلاذري، فتوح، ص ١٣٨، أبو الفداء، المختصر في تاريخ البشر - الجزء الأول - دار الكتاب اللبناني ج ١ من ١٦٠.

(٣) ابن القوي، كتاب البلدان - ليدن ١٣٠٢ هـ من ٥٠، المقوقبي، كتاب البلدان، ليدن، ١٨٩١، ص ٣٢٥-٣٢٧، ابن خردانه - المسالك والممالك، ليدن ١٣٠٦ هـ.

(٤) ابن شداد، الأعلاف الخطيرة - تحقيق سامي الدهان - دمشق ١٩٦٢. من ٩٤، ٩٦، ١٠١، ١٠٦ - المقوقبي - كتاب البلدان ص ٣٢٧.

(٥) البلاذري، فتوح، ص ١٢٧، كدامه بن جعفر، الخراج وصنعة الكتابة شرح وتعليق محمد حسين الزبيدي، بغداد، ١٩٨١. من ٢٩١، ابن القوي من ١٠١.

(٦) المقوقبي، البلدان، ص ٣٢٦.



ابن عساكر إلى هذا الأمر بقوله: «ولا سبيل إلى تحقيق أمرها (الدور) لتغيير أوضاعها ولكلثرة نواحيها وأصنافها، وينطبق ذلك على محلاتها ودورتها وقياسها»^(١).

ومع ذلك يمكن القول إن المدينة لما فتحت، خلت منازل كثيرة من أهلها بسبب النزوح^(٢) أو بسب الوفاة بالحرب، فقسم المسلمون هذه المنازل، وأبقوا التي تم الصلح عليها لأهلها فمساكنهم وكنائسهم لم تسكن ولم تنسى^(٣).

من المرجح أن المدينة لم تجذب إليها أعداداً كبيرة من الفاتحين في بداي الأمر، لعدم توافر المنازل من جهة، وعدم رغبة العرب المسلمين في الاستقرار فيها، يذكر اليعقوبي أن منازل القبائل كانت في ظاهر البلد لا في داخله، لأن ظاهر دمشق أكثر سعة^(٤). ويؤكد ذلك النص الذي أورده ابن عساكر^(٥). من أنه لما أظهر الله المسلمين على بلاد الشام، وصالحوا أهل دمشق، كرهوا أن يقيموا بالبلدان دون أن يتم ظهرهم وإدخالهم في عدو الله، فعسكروا في مرج بردى ما بين المزة إلى مرج شعبان، جنبي بردى، مروجاً كانت مباحة فيما بين أهل دمشق وقرها ليست لأحد منهم، فأقاموا بها حتى أوطأ الله بهم المشركين ذلاً وقهراً، فأحياء كل قوم محظهم وبنوا فيها. فرفع ذلك إلى الخليفة عمر بن الخطاب، فأمضاه لهم، فبنوا الدور ونصبوا الشجر، ثم أمضاه لهم الخليفة عثمان بن عفان كذلك^(٦).

وكان للغوطة دور في استقطاب عدد كبير من القبائل التي استقرت فيها، لأن فيها منفرجاً لهم ولمواثيقهم.

وقد أورد ابن عساكر أسماء بعض الصحابة الذين أقاموا بدمشق والأماكن التي سكناها فيها، فقد سكن أبو الدرداء في باب البريد، وكانت داره هذه هبة من معاوية، عرفت فيما بعد

(١) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق – المجلدة الثانية – القسم الأول، تحقيق صالح الدين المنجد، المجمع العلمي العربي، ص ١٤١.

(٢) البلاذري، فتوح – ص ١٢٩.

(٣) ابن منظور، محمد بن مكرم (ت ٧١١) – مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، تحقيق رياض عبد الحميد مراد، دار الفكر، دمشق ١٩٨٤ ج ٣ ص ٢١٤.

(٤) اليعقوبي، البلدان، ص ٢١٣.

(٥) ابن منظور – مختصر تاريخ دمشق ج ١٠ ص ١٨٢.

(٦) صالح الدين المنجد، منازل القبائل للمرية حول دمشق – مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق م ٣٠ ج ١٩٥٥ – ص ٦٤.



بدار العزى^(١). وسكن وائلة بن الأسعق في الزلاقة داخل باب الصغير^(٢). وسكن فضالة بن عبيد الأنصارى قاضي دمشق بعد أبي الدرداء بباب الريحانى قبلى «الخضراء» قريباً من سوق القمح، وينظر ابن سعد أن فضالة ابن عبيد قام بينائهما^(٣). وأقام بعض الأنصار فى نواحي السوق عند باب توما^(٤)، وبعضهم الآخر بباب البريد عند سوق القمح فعرفت التروب التي أقاموا فيها بباب الأنصار^(٥).

كان الغالب على أهل دمشق القبائل اليمنية مع قلة من قيس وقرיש^(٦)، بينما نزلت قبائل قيسية ولasisما بنى مُرَّة في الغوطة وحوران والبنتية والظاهر والغور والجلان ووجت غسان في الغوطة، وكلب في السويداء^(٧).

وينظر المحدثى في كتابه «صفة جزيرة العرب» أن قبائل كلب بقيت طوال العصر الأموي مسيطرة على منطقة البادية، وكانت مساكنها في السماوة ولا يخالط بطونها في السماوة أحد^(٨).

ويلاحظ على ضوء المعلومات القليلة التي وردت عن الصحابة الذين استوطنوا دمشق أن مناطق باب البريد وباب توما وباب الجابية وباب الفراديس قد جذبت إليها أعداداً أكثر من غيرها من المناطق الأخرى. ويلاحظ بشكل عام أن المناطق الغربية من دمشق كانت أكثر استقطاباً للMuslimين عند الفتح، وهذا يدل على أن سكان المناطق الشرقية قد بقوا في مساكنهم ولا سيما محلتي اليهود والأنصارى.

كان لخروج عدد كبير من الصحابة الذين شاركوا في الفتح من المهاجرين والأنصار والذى بلغ عددهم حسب ما ورد في كتاب الطبقات ١١٣ صحابياً^(٩). دور كبير في إرساء قواعد الدين وتفقيه الناس وتعليمهم دينهم وسننهم، فكانوا أساندة لمن خلفهم، وقد تفقه معظم

(١) ابن عساكر، تاريخ دمشق، م ٢٩١ من ١٢٩ - ابن طولون - نصابة دمشق، تحقيق صلاح الدين المنجد، الجمع العلمي العربي، دمشق ١٩٥٦ من ١-٢.

(٢) ابن عساكر ، م ٢٩١، قسم ١، من ٥٨، من ١٢٤، ابن كثير، البداية والنهاية دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣ ١٤٠٧-١٩٨٧، ج ٩ من ٦٤.

(٣) ابن سعد، كتاب الطبقات، دار صادر، بيروت، ١٩٨٥، ج ٧ من ٤٠١.

(٤) ابن عساكر، ج ٢ قسم ١ من ١٣٧.

(٥) المصدر السابق، من ١٣٩، الصنفي، أمراء دمشق من ٢٩.

(٦) البيقوبي، البلدان من ٣٢٦.

(٧) المصدر السابق، من ٣٢٥-٣٢٦.

(٨) المحدثى - صفة جزيرة العرب، تتفق على الأکثر، منشورات دار اليمامة، للرياض من ٢٧٤-٢٧٢.

(٩) ابن سعد، الطبقات، ج ٧ قسم ٢ من ١١١-١٥١.



أفراد الطبقة الأولى من التابعين في الشام على يد عبادة بن الصامت، وأبي الدرداء، ومعاذ بن جبل^(١)، وكلهم من الأنصار، بالإضافة إلىأخذهم الحديث عن أبي بكر وعمر. فمنذ أن كتب يزيد بن أبي سفيان (ت ١٨٩هـ) والي جند دمشق إلى عمر بن الخطاب بأن أهل الشام كثير، وقد احتاجوا إلى من يعلمهم القرآن ويفقههم بالدين، أرسل عمر معاذ بن جبل وعبادة بن الصامت، وأبا الدرداء، وطلب منهم أن يبدأوا بمحض، ثم أن يخرج واحد منهم إلى دمشق وأخر إلى فلسطين، فقاما عبادة في حمص، وخرج أبو الدرداء إلى دمشق، ومعاذ إلى فلسطين^(٢).

بالإضافة إلى هؤلاء الصحابة الذين كان يحوطهم المسلمون بكثير من الاحترام والرعاية، كان للصحابة المراتب القيادية في حركة الفتح في الشام، كأبي عبيدة بن الجراح، وخالد بن الوليد، ويزيد بن أبي سفيان، وشرحبيل بن حسنة، وسعيد بن عامر بن حذيم، وعمير بن سعيد ومعاوية بن أبي سفيان، وقد توفي أبو عبيدة، ويزيد، وشرحبيل في طاعون عمواس سنة ١٨١هـ وتوفي الباقيون في أواخر ثلاثة عمر وأوائل ثلاثة عثمان بن عفان، أما معاوية بن أبي سفيان الذي كان له دور كبير في فتح عدد من مدن الساحل، فقد استطاع أن يحتل مكانة رفيعة في الشام فهو من أصحاب رسول الله (ص)، كما أنه حصل على لقبة أبي بكر وعمر وعثمان، فولاه عمر جند دمشق والأردن إثر وفاة أخيه^(٣)، ثم جمع له عثمان الجزيرة والشام كلها^(٤)، وتمنع معاوية في ثلاثة عثمان، بصلاحيات واسعة^(٥)، استطاع أن يستغلها في جعل ولية الشام وحدة منسجمة تقاد له^(٦).

في سنة ٤١هـ آلت الخلافة إلى معاوية بن أبي سفيان، وغدت الشام الولاية المركزية في العصر الأموي (٤١-١٣٢هـ) ولم تعد دمشق قصبة لجند الشام فقط، وإنما عاصمة لدولة متراصة الأطراف ووصلت في ثلاثة الوليد بن عبد الملك (٩٦-٨٦هـ) إلى المغرب الأقصى

(١) عبد القادر بدران، تهذيب تاريخ دمشق الكبير للإمام الحافظ ابن حماكر. دار المسيرة بيروت، ١٣٩٩/١٩٧٩، ج ٦، ٢٩٠، ج ٣٤٣، ص ٢١٣.

(٢) المصدر السابق، ج ٧، ص ٢١٣.

(٣) الطبراني، تاريخ، ج ٤، ص ٦٦، من ٢٨٩.

(٤) البلاذري، فتوح، ص ١٨٣، ١٨٨، ١٨٩.

(٥) الطبراني، تاريخ، ج ٤، ص ٣٣١.

(٦) المصدر السابق، ج ٤، ص ٥٦٢، ابن الأثير. الكامل في التاريخ، إدارة الطباعة المنبرية، ج ٣، من ١٩٧، الغزويني، آثار البلاد وأخبار العباد دار صادر، بيروت، من ٢٠٦.



والأندلس غرباً وإلى منطقة ما وراء النهر وكشمير على حدود الصين شرقاً، وتدفقت إلى بيوت أموالها فاتض أموال الولايات وخمس الغنائم^(١).

وبقيت دمشق العاصمة الرسمية للدولة الإسلامية، حتى خلافة مروان بن محمد آخر خلفائها (١٣٢-١٤٢ هـ) الذي نقل بيوت الأموال والخزان إلى الجزيرة^(٢).

وقد دفن كل من معاوية ويزيد ومروان بن الحكم. وعبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك بدمشق^(٣). بينما دفن عمر بن عبد العزيز بدير سمعان^(٤) بتوحش حلب، ودفن هشام بن عبد الملك بالرصافة^(٥).

من المؤكد أن معاوية أقام في دمشق طوال إمارته وخلافته، ولم يكن يغادرها إلا لأسباب قاهرة، وكذلك فعل عبد الملك بن مروان، أما بقية الخلفاء فيظهر أنهم كانوا يقيمون في أماكن مختلفة، وإن بقيت دمشق هي المركز الذي تتم فيه بيعة الخلفاء وما يتبع ذلك من مراسيم، فهشام بن عبد الملك جاءه البريد بشاراتي الخلافة، العصا والخاتم، وهو بالزيتونة، ولكنه لم يلبث أن توجه إلى الرصافة، ثم ركب من الرصافة حتى أتى دمشق، فبويع بها في اليوم الأول من رمضان سنة ١٠٥ هـ^(٦).

لما آلت الخلافة إلى الأمويين، أخذ العمران يتسع في دمشق لاستقطابها المهاجرين من أنحاء الدولة ولاسيما أهل الحجاز الذين أطلق عليهم اسم الجالية^(٧).

وكثرت القصور التي شيدتها الأمويون في مختلف أنحاء دمشق حتى ابن اليعقوبي يذكر أن أكثر منازل دمشق هي للأمويين^(٨). وكان رائد الأمويين في العمارة هو معاوية بن أبي سفيان

(١) ابن أثيم الكوفي، الفتوح، ٧ أجزاء، تحقيق محمد عبد المعيد خان، ١٣٨٨-١٩٧٤/١٣٩٤-١٩٩٨، ج ٤، ص ١٨١.
الطوري، تاريخ ج ٥ من ٤٠٣، ٥٠٩، ج ٦ من ٤٤-٤٣، ١٠٥، ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، مطبعة بريل، لندن ١٩٣٠.

(٢) الأزردي، أبو زكريا يزيد بن محمد، تاريخ الموصل، تحقق الدكتور على حبيبة، القاهرة ١٣٨٧هـ/١٩٦٧، ص ٦٨.

(٣) الفقيه أبو الحسن علي بن أبي عبد الله محمد بن أبي السرور، بلقة الظرفاء في ذكر تاريخ الخلفاء، مصر ١٩٠٩/١٣٢٧ من ١٩، ٢٢، المسعودي مروج الذهب ومعادن الجوهر، ٤ أجزاء، دار الأندلس، ج ٢ من ٥٣، ٨٩، ٩١، ١١٧، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧.

(٤) الطوري، ج ٦ من ٥٦٥.
(٥) المصدر السابق ج ٧ من ٢٠٠.

(٦) المصدر السابق، ج ٧ من ٢٥. مؤلف مجہول، العيون والحدائق في لخیل الحلقان، (من خلافة الوليد بن عبد الملك إلى خلافة المنتصم) مکتبۃ المتنی، بغداد، ص ٨٢، ابن الوردي تاريخ ابن الوردي، النجف ١٩٦٩، ص ٢٤٧.

(٧) الزييري، نسب قريش، تحقيق ليفي بروفنسال، دار المعارف، ص ٣١٤.

(٨) اليعقوبي، البلدان، ص ٣٢٦.



الذي قام ببناء قصر «الخضراء» الذي اتخذه دار إمارة^(١)، ويبعد أن تسميه بالخضراء كان نسبة إلى قبته وجرانه التي طلبت باللون الأخضر، واتخذ معاوية داراً عرفت فيما بعد بدار ابن حرز، وبها معاوية لابنه يزيد وكانت من صداق أم خالد بن يزيد^(٢). اشتري عبد الملك الخضراء من خالد بن يزيد بأربعين ألف دينار وأربع ضياع بأربعة أجناد وهي عمواس بفلسطين، وقصر خالد من الأردن، وأندركسيان من دمشق، ودير زكي من حمص، وقد تحولت الخضراء في العهد العباسي إلى مركز للشرطة وسجن^(٣). وينذكر المهلبي (ت ٤٣٨هـ) أن الخضراء دار معاوية «هي الآن مجلس للشرطة ودار للضرب» (أي سك النقود)^(٤).

في العهد المرواني (١٣٢-٦٥هـ) ازدادت قصور الأمويين ومنازلهم داخل دمشق وخارجها^(٥). وتزايد عدد القبائل التي نزلت الشام تزايداً سريعاً، فقد بلغ عدد المسجلين في ديوان العطاء في حمص في ثلاثة مروان بن الحكم (ت ٦٥هـ) من اليمانية فقط ٢٠ ألفاً^(٦)، وفي ديوان دمشق في ثلاثة الوليد بن عبد الملك (ت ٨٦-٩٦هـ) ٤٥ ألفاً^(٧)، وبلغ أهل دمشق من العرب ٨٤ ألفاً سنة ١٢٤هـ ومقابلتهم ٥٠ ألفاً^(٨).

وتزدَّر أسماء دور في دمشق لكتبار المتنفرين في الدولة، أمثال الحجاج بن يوسف التقى الذي كانت له عدة دور^(٩)، وروح بن زباع الجذامي الذي امتحنه عبد الملك بقوله: «إنه شامي الطاعة، عراقي الخط، حجازي الفقه، فارسي الكتابة»^(١٠).

(١) ابن كثير — البداية والنهاية، ج ٩ من ١٤٩-١٥٠.

(٢) المصدر السابق ج ٦ ص ١٨٥.

(٣) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، ج ٣ ص ٤٨، ٨٩.

(٤) صلاح الدين المنجد، مدينة دمشق عند الجغرافيين والرحالة المسلمين، دار الكتب الجديد، بيروت ١٩٦٧، ص ٨٥.

(٥) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، ج ٥ من ٢١٣، ٨٥٥ ص ٨، ج ١٣ من ٢٢، ١٥٥ ص ٢٢، ج ١٣ من ٢٦٤.

(٦) الأصفهاني، الأغاني، ١٨ جزء تحقيق مصطفى السقا، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة ١٩٢٧ — ١٩٦١، ج ١٦ من ٣٤.

(٧) مؤلف مجهول — المعون والحدائق في أخبار الحلقان، مكتبة المثلث، بغداد ص ٥.

(٨) الطبرى، ج ٧ من ٢٦٧، بدران — تهذيب تاريخ دمشق ج ٣ ص ٦٢.

(٩) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق ج ٨ ص ٧٨.

(١٠) الجشعي، كتاب الوزراء والكتاب، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأيوبي، عبد الحفيظ الشابي، ط ١٣٥٧—١٩٣٨، م، من ٣٢، ٣١٢، ٣١٣، ١٥.



وقيصية بن ذؤيب الإمام الكبير الفقيه الخزاعي المدنى ثم المشقى الوزير^(١)، وكانت داره بباب البريد، آلت لابنه إسحاق الذى كان متولياً لديوان الزمنى أيام الوليد بن عبد الملك^(٢). وخالد بن عبد الله القسرى والى العراقين^(٣) (١٤٠٥-١٢٠٥هـ) في خلافة هشام بن عبد الملك، وإليه ينسب الحمام المقابل لقططرة سنان بباب توما^(٤). وسفيان بن الأبرد الكلبى من كبار قادة بنى أمية، كانت له دار في سوق الصياغة وأخرى بجিرون^(٥). وأمتد العمران في ظاهر دمشق إلى محلة الراهب، ومن سكن بها «محمد بن مسلم بن شهاب الزهرى»^(٦) وكان السبب في امتداد العمران خارج دمشق هو ضيق مساحة المدينة المسورة، فتوسعت نحو الشمال الغربى في العقبية وباب الفراتين وإلى الغرب نحو باب الجابية على طريق القوات وإلى الجنوب الغربى حيث قصر الحاجاج وقصر عائكة بنت يزيد، وقد اندثرت هذه القصور. والدور جميعها التي يرد ذكرها في المصادر، ولم يبق إلا الجامع الأموي الكبير شاهداً على ما حققه الأمويون في المجال العمرانى في دمشق. هذا إذا تركنا جانب المسجد الأقصى وقلعة الصخرة في القدس. والقصور التي شيدتها الأمويون في الباذية والتي لا تزال آثارها قائمة حتى يومنا هذا.

غدت دمشق في العصر الأموي مركزاً حضارياً يجتذب الشعراء من العراق والجاز، يمتحنون خلفاء بنى أمية الذين كانوا يحرضون على إكراهم. خلا عمر بن عبد العزيز الذي كان يفضل إكرام العلماء، ولكن عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦هـ) لم يأذن في بادئ الأمر ولم يسمع من شعراء مصر لأنهم كانوا من أنصار عبد الله بن الزبير، ولم يأذن لجرير إلا بعد تدخل من الحاجاج بن يوسف التقى الذي أكد لعبد الملك أنه لم يكن منن والى ابن الزبير، وأنه لم ينصره بيده ولا لسانه، ومع ذلك بقى عبد الملك مفضلاً للأخطل التغلبى (من قبائل ربيعة) ولعدي بن الرفاعى العالمى اليماني^(٧).

وكانت دمشق أول عاصمة أنشئت فيها دار ترجمة، وكان خالد بن يزيد بن معاوية أول من جمعت له الكتب وجعلها في خزانة في دمشق، ويروى أنه استعان براهب رومي يسمى

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٨ أجزاء، مؤسسة الرسالة، ط ١٤٠١-١٩٨١ ج ٤ ص ٢٨٢.

(٢) ابن منظور، ج ٤ ص ٣٠٨.

(٣) التعمى، للدارس في تاريخ المدارس، ج ١ ص ٥٦٠.

(٤) ابن منظور، ج ١٠ ص ١٩.

(٥) أبو زرعة، تاريخ أبي زرعة، تحقيق شكر ابْن نعمة القرجاني، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ج ٢ ص ٧٠٣، ابن منظور ج ٢٥ ص ١٢٥.

(٦) الأغاثى، ج ٨ ص ٨٠.



مريانوس الاسكندرى المصرى ليعلمك الكيميا^(١)، وذكر الجاحظ أنه أول من ترجمت له كتب النجوم والطب والكيمياء^(٢). وفي أخبار عمر بن عبد العزيز أنه أمر ماسرجوبيه البصري أن يترجم من السريانية إلى العربية كتاباً في الطب للقس أهern بن أعين^(٣)، وكان عمر بن عبد العزيز قد وجده في خزانة الكتب فأمر بإخراجه، ووضعه في مصلحة، واستخار الله في إخراجه لل المسلمين للانتفاع به، فلما تم له ذلك أربعون صباحاً أخرجه للناس وبثه بين أهلهم، وبروى أن سالماً مولى هشام بن عبد الملك وكاتبه، ترجم بعض الرسائل لأرسطوطاليس^(٤). وفي العصر الأموي، نبغت عائلة «المشققي» التي كان مسقط رأس جميع أفرادها مدينة دمشق، وكانت أولى العائلات الرائدة التي اختصت بمارسة المهن الصحية المختلفة كالطب السريري والوقائي وطب العيون والصيدلة، وقد زاول أفرادها هذه المهنة بنجاح كبير مدة دامت حوالي ٥٧ - ٦٧٧ / ٢٢٥ - ٤١.

وكان أبو حكم (أو الحكم) المشققي هو جد هذه العائلة، وشهد له المؤرخون بأنه كان عارفاً بالأدوية، وأصناف المعالجات الطبية therapeutics ، عمل طبيباً في خدمة الخليفة معاوية بن أبي سفيان الذي كان يعتمد عليه في تركيب المستحضرات الصيدلانية للمعالجة والشفاء، ومنها أيضاً أدوية قوية وسامة كان واصفاً لها كثيرون في معرفة العاقفون وأفعالها وتأثيراتها، وعندما ولّى معاوية ابنه يزيد إمارة الحج إلى مكة المكرمة لرسل معه الطبيب أبي الحكم^(٥). ثم التزم بعد ذلك في الخدمة الطبية للخليفة عبد الملك وابنه الوليد (ت ٩٦ هـ) وأفراد العائلة المالكة، كاسبًا ثقتهما في الرعاية الصحية. عُثر أبو الحكم طويلاً حتى تجاوز المئة ولحق الحكم بأبيه في إتقان المهارات والمعالجات الطبية والممارسة في دمشق، وإن كنا لا نعرف لأي منها آثاراً خطية باقية^(٦).

(١) زهير حميدن، أعلام الحضارة العربية الإسلامية في العلوم الأساسية والتطبيقية المجلد الأول، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٥، ص ٢٦. ابن خلكان، وفيات الأعيان ج ١ من ١٦٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٣) ابن أبي أصيبعة — عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ج ١ من ١٦٢.

(٤) النديم، الفهرست ص ١٧١.

(٥) سامي حمارنة — تاريخ تراث العلوم الطبية عند العرب والمسلمين، عمان — بريد — جامعة اليرموك. بحث ألقى في المؤتمر الدولي الخامس لتاريخ بلاد الشام، وطبع في كتاب «بلاد الشام في العصر العثماني»، عمان ١٩٩٢ / ١٤١٢ من ٥٤٢-٥٤١.

(٦) المرجع السابق، ص ٥٤٢.



أما الحفيد، أبو الحسن عيسى بن مسيح بن الحكم بن أبي الحكم، فكان أكثر أفراد هذه العائلة شهرة، وأغزرهم علماء، ولد في دمشق زمن الخليفة هشام بن عبد الملك حوالي سنة ٢٢٧هـ / ٧٣٩م وتوفي زمن الخليفة العباسي المعتصم سنة ٢٤٧هـ / ٨٦٠م وترك لنا دون سواه آثاراً خطية باقية في أصول العلوم الطبية والمعالجات وقوانينها، وأهمها الرسالة الهارونية نسبة إلى الخليفة هارون الرشيد (١٧٠هـ - ١٩٣هـ) اعترافاً بفضله في إحياء العلوم ولasisma الطبية منها، أيام عمله طبيباً خاصاً في البلاد ببغداد^(١).

وعن أهل الشام بالأنساب وبتاريخ العرب قبل الإسلام، إضافة إلى دراسة السيرة ومجاري رسول الله (ص) والفتح التي سادت عصر الخلفاء الراشدين، وكان اهتمام أهل دمشق بتلقي العلوم كبيرة جداً حتى قيل إن كل عمود من أعمدة جامع دمشق كان يضم شيئاً، وعنده يكتب الناس العلم^(٢). وقد قيل أيضاً: من أراد العلم فلينزل دارياً من عنس وخولان، إذ أن فيها مسجدان واحد لعنس والآخر لخولان «فإذا كان هذا في أهل داريا وهي قرية من قرى دمشق فما ظنك بأهل البلد الكبير الذي حوى الخلق»^(٣).

وكان لااهتمام خلفاء بني أمية بالتاريخ الفضل في وضع البنور الأولى لكتابه التاريخ العربي في بلاد الشام، وكان الخليفة معاوية أول من اهتم بهذه المعرفة التاريخية وشجعها والتي شملت فروعاً من المعرفة كالأنساب والمعاري والسير، وقد استعان معاوية ببعض العلماء اليمانيين لتحقيق هذه الغاية، أشهرهم عبيد بن شريعة الجرمي (٥٧٠هـ - ١٣٤٧م) الذي استدعاه ليروي له الأخبار عن الماضيين من العرب وغيرهم، ولasisma ملوك اليمن وتاريخ حكمهم، فحدثه في مجالس كثيرة عن وقائع العرب وأشعارهم وأخبارهم وأمر معاوية كتابه بتدوين هذه المعرفة وتسجيلها ونسبتها إلى عبيد بن شريعة خوفاً عليها من الصباع لحفظ أصحابها حةً الأنبىء، وهذا يدل على وعي مبكر بقدر العلماء ورواة الأخبار^(٤). وقد دونت هذه المعلومات تحت عنوان «كتاب الملوك وأخبار الماضين»^(٥). وطبع الجزء الموجود منه في حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٧هـ / ١٩٢٨م.

لم يقتصر دور معاوية بن أبي سفيان على استدعاء عبيد بن شريعة للاطلاع على المعرفة التاريخية، وتشجيع تدوينها وشيوخها في بلاد الشام، بل اعتمد على مصدر محلي لا يمكن

(١) الققطني، تاريخ الحكام، تحقيق جوليس ليبرت ليزيج، ١٩٠٣ ص ١٧٨، ١٨٠، ١٩٦، ٢٤٩-٢٥٠.

(٢) بدران، تهذيب تاريخ دمشق، ج ١ ص ٧٠.

(٣) المصدر السابق، ج ١ ص ٧١.

(٤) مصطفى الشكمة، مناجم التأليف عند علماء العرب - قسم الأدب، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٤ ص ٥١.

(٥) الل狄م - الفهرست، ص ١٣٢.



الجزم في تحديد جذوره تماماً، فالمسعودي الذي يصف يوماً كاملاً من أيام الخليفة الأموي معاوية، يذكر أنه كان يجتمع بعد صلاة العشاء وخاصة الخاصة والوزراء والحاشية فيؤامره الوزراء فيما أرلوا وأصدروا من ليلتهم ثم «يستمر إلى ثلث الليل في أخبار العرب وأيامهم والعم وملوكها وسياساتها لرعيتها وسائر ملوك الأمم وحروبها ومكابدها، وغير ذلك من أخبار الأمم السالفة، ثم يدخل فنام ثلث الليل ثم يقوم فيقعد فيحضر الفاتح فيها سير الملوك وأخبارها، فيقرأ ذلك عليه غلاماً له مرتبون وقد وكلوا بحفظها وقراءتها، ثم يخرج فيصلي الصبح»^(١).

وشعّ خلفاء بنى أمية دراسات الأنساب التي خدمت علم التاريخ في المادة وفي خطبة الكتبية، إذ أن الحاجات الإدارية كتنظيم العطاء، وإسكان القبائل الأنصار أتت إلى وضع سجلات بالأنساب وعززت الاهتمام بها، ظهر النسابون الأولون في العصر الأموي، ومن أشهر النسابين الذي قربهم معاوية، دغفل بن حنظلة البكري (ت ٦٥ هـ)^(٢) الذي ضمه معاوية لتعليم ابنه يزيد^(٣)، وسار يزيد بن معاوية على خطى والده، فقرب علاقة بن كريم الكلبي أحد تلامذة عبد بن شرية الجرهمي وجعله من سُمارَه، وكان علاقة عالماً بالأنساب والأخبار وأحاديث العرب القديمة، وله كتاب في «الأمثال» رأه محمد بن إسحاق النديم^(٤).

وأشهر أفراد من قبيلة كلب المعروفة بولاتها للأمويين، في علم الأنساب، مثل الأبرش الكلبي الذي كان مصاحباً للخليفة هشام بن عبد الملك وهو أمير، فلما صار خليفة غداً وزيراً له^(٥). ويشير البينوري إلى أن سليمان بن عبد الملك (٩٩-٩٦ هـ) ولـى الكلبي تأليف ابنه، ولكنه لم يذكر اسمه الكامل، وربما كان هذا الكلبي هو محمد بن النائب الكلبي (ت ٤٦ هـ) أو الأبرش الكلبي، وقد أذرم الخليفة سليمان هذا المعلم تعليم ابنه القرآن والفنون والسنن، إضافة إلى أيام الناس والشعر فإنه ديوان العرب^(٦).

(١) المسعودي – مروج الذهب ح ٣ من ٢٩-٣٠.

(٢) للنديم – الفهرست من ١٣١، ابن حزم الاندلسي، جمهرة أنساب العرب نشر وتحقيق لبني برونسال، دار المعارف ، مصر من ٣١٩.

(٣) محمد بن حبيب، كتاب الحمير، حيدر أيام لكن، ١٣٩١هـ-١٩٤٢م من ٤٧٨.

(٤) النديم، الفهرست من ١٢٢. بروكلمان، تاريخ الأدب العربي ح ١ من ٢٦١.

(٥) الباقوني، ح ٢ من ٣٢٨. الجهيزي، للوزراء والكتاب، ص ٥٩، ويحدثنا الطبرى أن هشاماً رفض أن يوقق على شروط الصلح بين المند والمسلمين التي عقدتها نصر بن سبار على خراسان ظناً كله للأبرش وافق على تلك الشروط، ح ٧ من ١٩٢.

(٦) البينوري – الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة، ١٩٦٠، من ٢٣٠.

أولى خلفاء بنى أمية اهتمامهم بالمغازي والسير، وشجعوا على دراستها والتعمق فيها في بلاد الشام، ومن أشهر من تعاون معهم في هذا المجال، عروة بن الزبير بن العوام (ت ١٤٤هـ) أحد فقهاء المدينة السبعة، والذي يعد أول من ألف كتاباً في المغازي^(١). وكان لاتصاله بعد الملك بن مروان وثيقاً، فقد و قد عليه في دمشق أكثر من مرة. وقد درس «هوروفيتش» ما بقى لدى الطبرى من الروايات التاريخية المتعلقة بحياة الرسول (ص) والتي رواها عروة بن الزبير، فتبين له أنها من خلال إسنادها، عبارة عن أجوبة على رسائل بعثها عبد الملك بن مروان إلى عروة، فأجابه عليها، واستنتاج من ذلك أنها أقدم ملاحظات مدونة بقيت لنا عن حوادث معينة في حياة الرسول (ص) وهي في الوقت نفسه أقدم آثار النثر التاريخي العربي^(٢).

ومن العلماء الذين استعن بهم الخلفاء الأمويون لنشر الوعي التاريخي في بلاد الشام، وحث الناس على الاهتمام بالسير والمغازي عاصم بن عمر بن قتادة (ت ١٢٠هـ) الذي وفَدَ على الخليفة عمر بن عبد العزيز، فقضى دينه وأمره أن يجلس في مسجد دمشق ليحدث الناس بالمغازي ومناقب الصحابة^(٣) ويبدو أن الدافع الذي شجع الخليفة عمر بن عبد العزيز على الاستفادة من عاصم هو اهتمامه الشديد بسيرة الرسول (ص) ورغبته في أن تُشيَّع دراسة المغازي والسير على أوسع نطاق بين أهل دمشق على يد رجل من الثقات. معروف بعلمه وتجاربه في هذا الموضوع فكان لهذه الخطوة أهمية بالغة في تقدِّم دراسة المغازي التي هي أحد فروع علم التاريخ في بلاد الشام.

ويعد محمد بن مسلم بن شهاب الزهرى (ت ١٢٤هـ) من أشهر العلماء الذين بثوا المعرفة التاريخية في بلاد الشام في العصر الأموي. فهو وإن كان من أقطاب مدرسة المدينة المنورة التاريخية، إلا أنه قَعَدَ أيضاً خدمة كبيرة لبلاد الشام بتزويده عليها وإقامته في دمشق ونشر علمه بين أهلها، حيث أنه وفَدَ على عبد الملك وغداً ثُلْثَةَ عنده^(٤)، وعند ولديه الوليد وسلميمان وعند عمر بن عبد العزيز الذي أمره بتدوين الحديث، واستقضى يزيد بن عبد الملك الزهرى، وكان حظياً عند هشام بن عبد الملك وحَجَّ معه وجعله معلماً لأولاده^(٥).

(١) شاكر مصطفى – التاريخ العربي والمورخون، الجزء الأول، دار المدارف للملاتين بيروت، ط ١٩٧٨ — ١٩٧٩هـ، ١٥٢ من.

(٢) هوروفيتش – المغازي الأولى، ترجمة نصار، ص ٢١-٢٠، شاكر مصطفى التاريخ والمورخون ص ١٥٣.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٦.

(٤) الذهبي – سير أعلام النبلاء، ج ٥ ص ٣٣٢.

(٥) ابن سعد، طبقات م ٧ من ٤٤٧، ٤٧٤، ابن كثير – م ٩ من ٣٤١-٣٤٢.



لم تقتصر دراسات الزهري على الأحاديث والمغازي بل شملت الأنساب وتاريخ صدر الإسلام، وقد قدمت هذه الدراسات أرضية متينة لعلم التاريخ العربي عامّة، وفي بلاد الشام بشكل خاص لأنّه نشر كتبه بين الجمهور وحثّ على ذلك، فكان يحذر من «غلول الكتب» أي حبسها عن قرائتها، وكان يفتخر بنشر العلم، فيقول: «ما صبر أحد على العلم صبر ولا نشره أحد نشيри»^(١).

ونبغ في دمشق عدد من أهل العلم، منهم رجاء بن حمزة الكلبي (ت ١١٢ هـ) الفقيه العالم الذي كان يجالس عمر بن عبد العزيز، وكان قبل ذلك مستشار سليمان بن عبد الملك ومكحول مولىبني هذيل فقيه المشقين، وأحد أوعية العلم والآثار (ت ١١٣ هـ) وعبد الله ابن عامر البحصبي القارئ والمحدث أحد القراء السبعة من التابعين من أهل دمشق (ت ١٨١ هـ)^(٢). وسليمان بن حبيب المحاربي (ت ٢٦١ هـ) قاضي دمشق أربعين سنة^(٣)، وقد ورد في تاريخ داريا أن سليمان بن حبيب كان قاضي الخلفاء، إذ كان قاضياً لعبد الملك والوليد وسلميـان وعمر بن عبد العزيز، ويزيد بن عبد الملك، هذا مع أننا نقرأ عن قضاهـآخرين في عهد هؤلاء الخلفاء مما يدفعنا للتساؤل، فيما إذا كان هذا اللقب يعني رتبة رسمية، أم كان هذا الخلط من الناس كليل على علو كعبه في العلم والقضاء.

وأُوجـد تنظيمـالدواوين، وظهورـدواوينـجديدةـفيـالشـامـ، حاجةـملحةـإلىـكتـابـذـويـالـاختـصاصـاتـومـؤـهـلاتـوكـفـاءـاتـمعـيـنةـ، ومنـيـقـرأـرسـالـةـعـبدـالـحـمـيدـ^(٤)ـ، كـاتـبـمـروـانـبنـمـحمدـآخـرـخـلـفـاءـبـنـآمـيـةـ(ـتـ١٢٢ــ١٢٧ــهــ)ـيـدـرـكـأنـالـكتـابـقدـأـصـبـحـلـهـكـيـانـوـاضـحـفـيـحـيـاةـالـدـوـلـةـالـأـمـوـيـةـ، وـإـذـقـارـنـاـبـيـنـمـاـكـتـبـهـعـبدـالـحـمـيدـوـمـاـكـتـبـهـإـيـرـاهـيمـبـنـمـحمدـالـشـيـبـانـيـ^(٥)ـ، (ـتـ٢٩٨ــ٥ــهــ)ـبـعـدـمـاـيـزـيدـعـلـىـقـرـنـمـنـالـزـمـانـ، لـمـاـوـجـدـنـاـفـرـقـاـفـيـهـذـهـالـتـوـصـيـاتـ، كـمـاـأـنـابـنـخـلـدـونـ(ـتـ٨٠٨ــهــ)ـيـورـدـهـاـكـاملـةـفـيـمـقـمـنـهـنـمـوذـجاـلـمـاـيـجـبـأـنـيـتـحـلـيـبـهـالـكـتـابـ، مـاـيـشـيرـإـلـيـأـنـطـبـقـةـالـكـتـابـكـانـتـقـدـبـلـغـتـفـيـنـهـيـاـةـالـعـصـرـالـأـمـوـيـ

مستوى راقياً وأنه توفر للكتاب في هذا العصر من وسائل التنفيذ ما ساعدهـمـعـلـىـتـحـقـيقـهـذـاـالـمـسـتـوـىـ.

(١) الأصبهاني - حلية الأولياء - ح ٣٦٦، حسن نصار - شأـةـالـتـوـبـينـالتـارـيـخـيـعـنـالـعـربـ، بـيـرـوـتـ، ١٩٨٠ـصـ٦٤ـ.

(٢) ابن طولون - قضـاءـدمـقـرـ، صـ٥ـ.

(٣) الغولاني، تاريخ داريا، ص ٦٨.

(٤) الجهميـاريـكتـابـالـوزـراءـوـالـكـتـابـ، مـنـ١٧٥ــالـقـلـشـنـدـيـ، صـبـحـالـأـعـشـىـ١٤ـجـزـءـالـقـاهـرـةـ١٣٣١ـهــ١٩١٣ـ.

(٥) إبراهيم بن محمد الشيباني، يـعـرـفـبـالـيـاضـيـالـكـتـابـ، أـدـيـبـأـصـلـهـمـنـبـغـدـادـ، وـاسـتـقـرـفـيـالـقـيـرـوانـوـتـرـاثـالـدـيـوـانـلـبـنـيـالـأـعـلـبـ.

ازدهرت دمشق اقتصادياً في العصر الأموي فقد شجع الأمويون الزراعة وساعدوا المزارعين بواسطة مشاريع الري التي كانت تساعد على زيادة الإنتاج، وهذا بدوره كان يؤدي إلى رفع مستوى معيشة السكان. وينظر بلبييف في كتابه «العرب والإسلام والخلافة العربية» أنه عندما حُررَ العرب بلاد الشام من البيزنطيين، كانت مساحة الأرض الصالحة للزراعة قد تقلصت كثيراً وتتناسب الإنتاج الزراعي إلى مستوى منخفض بسبب ما أسفرت عنه حروب الروم والفرس من سلب ونهب، ونتيجة لسياسة المالية التي اتبعتها الإمبراطور هرقل، يضاف إلى ذلك أنَّ وسائل الري من أقنية وترع قد تهدمت بسبب الإهمال، كما انخفض عدد سكان الريف الزراعي كثيراً بسبب نزوح الفلاحين عن ديارهم أو بسبب الوفيات من جراء الأوبئة المتباينة — هذه الأراضي لم تثبت تحت إشراف العرب المسلمين أن استحالَت إلى حقول ومروج وحدائق وبساتين وكروم ذات عطاء عظيم^(١).

من أهم الأنهر التي حفرت في العصر الأموي، نهر يزيد، حفره يزيد بن معاوية بن أبي سفيان وكان من قبل نهرًا صغيراً يُسقي ضيعتين في الغوطة. فلما أصبح خليفة ورأى ذلك الأرضي الواسعة التي ليس فيها ماء أمر بحفر ذلك النهر الصغير وتوسيعه، ويصف ابن عساكر يزيد بأنه كان مهندساً وأنه احفر نهرًا سعنه ستة أشبار في عمق ستة أشبار^(٢). وكانت المياه توزع عن طريق الأقنية، وما يسمى المواصل، كما كانت هناك أنهر عديدة متفرعة من بردى فكان الخليفة يمدد إلى توزيع المياه على هذه الأنهر عندما نقل المياه في بردى، ففي خلافة هشام بن عبد الملك (١٠٥-١٢٥هـ) شكا أهل بردى قلة الماء، فأمر القاسم بن زياد أن يوزع الماء عليهم، فأعطى نهر يزيد ست عشرة مسكنة، وأعطى الغور الكبير عشر مساكب، والغور الصغير خمس مساكب ونهر داريا ست عشرة مسكنة، وأعطى نهر تورة الشتتين وأربعين مسكنة، وفيه يومذ أربع عشرة ماصية لتسقي، ليس عليها رحاح... بلغ عدد الأنهر المتفرعة عن بردى في عهد هشام ما يزيد عن ثلاثة عشر نهراً.

ويطلق ابن عساكر على ذلك قائلاً: «فهذه الأنهر التي ينبع بها الداني والقاصي، وينقسم فيها الماء في الأراضين في الجداول من المواصل، ويدخل من بعدها إلى البلد في القوى فينقع به الناس الانتفاع العام ويترق في البرك والحمامات، ويجري في الشوارع والسباقيات فذلك من المرافق الهنية والمواهب الجليلة السنبلة»^(٣).

(١) بلبييف، العرب والإسلام والخلافة العربية، بيروت للدار المتحدة للنشر، ١٩٧٣، ص ٢١١.

(٢) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، المجلدة الثانية، قسم ١ من ١٥٢.

(٣) المصدر السابق، المجلدة الثانية، قسم ١ من ١٥٢.



وكان لحرصن معاوية والخلفاء من بعده على أن تسرع إليهم أخبار بلادهم من جميع أطرافها^(١). أن ازدادت العناية بالطرق وعمارتها، لأن استمرارية ورود الأخبار من العاصمة دمشق إلى الأمصار وبالعكس تحتاج إلى طرق جديدة ومأمونة، وهذه الطرق الجيدة كانت تسلكها القوافل التجارية في سيرها والجيوش في تحركاتها، ومن المعروف أن التجارة تحتاج في نشاطها وازدهارها إلى توافر عناصر متعددة أهمها انتشار الأمن، وسهولة الانتقال من مكان إلى آخر دون عوائق، وتوافر الحماية لأموال التجارة من المصادر وغيرها، إلى جانب وجود أسواق مزدهرة تصرف فيها هذه البضائع، وهذه أمور كانت متوفرة بشكل عام للقوافل المارة ببلاد الشام في العصر الأموي في اتجاهها إلى دمشق التي غدت كذلك القاعدة والمنطلق لفالة الحج الشامي، إذ إن مكة المكرمة بعد الفتوحات لم تعد مهاجراً للعرب في جزيرة العرب فقط وإنما مهاجراً لكل مسلم في أرض إسلامية، ولا منفذ للقادم إلى الحجاز من الشمال، دون المرور ببلاد الشام، وبما أن دمشق أصبحت العاصمة في العصر الأموي، فإن الركب كان يجتمع بها، وتنتم الاستعدادات للخروج تحت إمرة الخلفاء أو من ينوب عنهم منها، وهذا كان له دور فعال في حياة المدينة الاقتصادية، لأن عدد الذين كانوا بحاجة إلى الزاد والمؤن كان كبيراً لا أثناء إقامتهم في دمشق وحسب، بل للتزويد للطريق إلى مكة، فالطريق إلى الحجاز طريق صحراوي، والحجاج نفسه كان بدأً ذهاباً وإياباً، ونظراً لالمكانة الكبيرة للحج وارتباطه الوثيق بحال الدين الإسلامي، فإن طرق الحج لقيت العناية من الخلفاء والمسؤولين والوجهاء والموسرين، فكانوا يحرصون على إنشاء المنازل وإصلاح الطرق، ينكر الطبرى أنه عندما قام الخليفة عمر بن الخطاب بإداء العمرة من المدينة إلى مكة، سأله أصحاب المياد أن يسمح لهم بإنشاء المنازل على طول الطريق بين مكة والمدينة، فسمح عمر بذلك على أن يكون ابن السبيل أحق بالظل والماء^(٢). وتتفاوت أغذية المسلمين في خدمة الطرق ووقف المشاريع الخيرية عليها لتوفير الراحة للمسافرين، ويروي الشافعى بستن عن جعفر بن محمد عن أمية أنه كان يشرب من سقايات كان يضعها الناس بين مكة والمدينة^(٣). ومن الطبيعي أن يولي خلفاء بني أمية اهتمامهم بطريق الحج الشامي، فهذا الطريق هو طريقهم سواء إلى الحجاز، أم إلى

(١) النويرى ، نهيلة الأرب فى فسون الأنبياء، تحقيق محمد على البجاوى، ج ٢١ من ٢٣٦ الفاقعى، ج ١٤ من ٣٦٧.

.Ency.of Islam. Art. Barid

(٢) الطبرى، تاريخه، ج ٤، من ٦٩.

(٣) الشافعى، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم – القاهرة، ١٣٨٨/١٩٦٨، ج ٣، من ٢٧٩.



تصورهم ومنتجعاتهم التي أكثروا من إنشائهما في بادية الشام وعلى طول طريق الحج الشامي.

لم تقصص المصادر المتقدمة عن أخبار القافلة الشامية في العهد الأموي، وتنظيمها وأسلوب تجهيزها وإدارتها وحمايتها وخدمات منازلها من دمشق إلى مكة المكرمة. ولكن المصادر تذكر حج الخلفاء والأعيان من بنى أمية وذكرت الحرص على توجيه الحج في موعده واختيار أميره^(١). ولكن يمكن تصوّر هذه الواجبات من خلال ما أوردته بعض المصادر المتاخرة، فهذه الواجبات ما هي إلا امتداد لما ابتكره الأمويون، لأن القافلة الشامية نشأت نشأة أموية، وقد جعل الجزييري واجبات أمير الحج عشرة – تدور حول توفير شروط الأمان والراحة والتموين، من نحو تأمين الماء والطعام للركب، والعبادة وتأدية الشعائر وتحديد المنازل للراحة والإقامة^(٢).

ونذكر المصادر أن معاوية بن أبي سفيان كان أول من طيب الكعبة بالخلوق والمجرم وأجرى الزيت لتنabil المسجد من بيت مال المسلمين^(٣). وروى الطبرى أن الوليد بن عبد الملك (٩٦-٨٦هـ) كتب في السنة الثالثة من خلافته إلى واليه على المدينة عمر بن عبد العزيز، بتسهيل النتائج في الطريق وحفر الآبار في المدينة وخرجت كتبه إلى البلدان^(٤). ويحكي ابن الفقيه أن الخليفة الوليد قد حفر المياه في مختلف المنازل الواقعة على الطريق كما أنشأ عليه البيمارستانات للمرضى^(٥).

إذا تركنا جانبًا العوامل السابقة والتي جعلت من دمشق مركزاً اقتصادياً هاماً، فإن الشام اكتسبت أهمية خاصة بعد الفتح واستقراره في العصر الأموي، لأنها أصبحت تقع في وسط العالم الإسلامي، وعند نهاية الطريق البري لتجارة الشرق الأقصى، وبما أن المناطق التي كانت تحت التفود الساساني والبيزنطي قد غدت تحت سيطرة العرب فقد نشط الطريق التجاري البحري المار عن طريق الخليج العربي. وزالت المراكز الجمركية القديمة التي كانت موجودة بين الدولتين، مما منح الناجر حرية الحركة، وساهمت الشام ملحوظة

(١) يورد خليفة بن خيلاط في تاريخه من كان أمير الحج في نهاية كل سنة، أما اليقوبي فيذكر من تولى إمارة الحج في نهاية عهد كل خليفة من خلفاء بنى أمية.

(٢) عبد القادر محمد الجزييري للحنفى – من أهل القرن العاشر الهجري، "الدرر الفرائد المنظمة في أخبار الحاج وطريق مكة المكرمة – ٣ مجلدات، تحقيق حمد الجابر منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة، الرياض، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، ص ٢١٧، ٢٧٤، ٢٧٥.

(٣) ابن فقيه المدائني، البلدان، من ٢٠.

(٤) الطبرى، ح ٦ من ٤٣٧.

(٥) ابن الفقيه، البلدان من ١٠٦.

في الحركة التجارية بين مختلف البلدان الإسلامية وأصبحت معبراً لتجارة الترانزيت بين الشرق والغرب، وبما أن دمشق العاصمة كانت تتمتع بكل ما يمكن أن يؤمن للقوافل احتياجاتها، وما يحقق للقائمين على القوافل راحتهم ولها موائفها على البحر المتوسط، فقد اجتنب الطريق التجاري المار من العراق عبر الفرات إلى دمشق القوافل طوال القرن الأول الهجري وطغى على الطريق الشمالي المؤدي إلى أنطاكية وانتشرت الموانئ التابعة لجند دمشق ولاسيما منها بيروت وطرابلس.

تبعد الوضع في أواخر القرن الأول الهجري / السابع الميلادي، نتيجة للتغير الذي أصاب طبيعة النزاع بين الأمويين والبيزنطيين، ذلك أن الأسلوب الذي اتبعه الأمويون في محاولاتهم للاستيلاء على القسطنطينية كان عسكرياً بحتاً، أما في محاولتهم الثالثة للقضاء عليها، تدخل العامل الاقتصادي. فبالإضافة إلى العداء البري والبحري، أضيفت الحرب الاقتصادية عندما سُكّ عبد الملك الثنائي الذهبية المعرفة الأولى بدلاً من استخدام الثنائي البيزنطي^(١). ولمّا أن

نزل الشارات والتعابير المسيحية من أوراق البردي التي كانت تصنع في مصر وأن تضاف

التعابير الإسلامية^(٢). وأن تعرّب دواوين خراج الشام من الرومية (اليونانية) إلى العربية^(٣).

وال واضح أن عبد الملك أراد بعمله هذا أن يحرر الدولة العربية الإسلامية من السيطرة البيزنطية اقتصادياً، وأن يقيم وحدة اقتصادية مستقلة، وأن يحقق نوعاً من الضغط الاقتصادي على بيزنطة، إذ كان لا يمكن أن تظل الدولة العربية معتمدة في نشاطها الاقتصادي المتزايد على نقد الجنيبي محدود الكمية باق من أيام الجاهلية لو يورّد من بلاد العدو عن طريق التجارة^(٤).

كان رد فعل حكام بيزنطة، أن عدوا إلى تطبيق النظام التجاري المقيد الذي كان متبعاً ضد الإمبراطورية السasanانية، حيث كانت طرق التجارة والبضائع المستوردة كلها موجهة بدقة لمصلحة الإمبراطورية البيزنطية والدفاع عن مصالحها، كما أنها أغلقت البحر المتوسط في وجه الملاحة البحرية المختلفة من البلاد العربية، وقد يفسر هذا توجه أسطول إسلامي

(١) Archibald Lewis.R. Naval Power and Trade in the Mediterranean 500-1100 A.D.p. 81.

(٢) البلاتري، فتوح ص ٢٤١-٢٤٢.

(٣) البلاتري، ص ٢٩٨ - الجمشيري - كتاب الوزراء والكتاب، من، ٤٠.

(٤) كان عرب الجزيرة يعرفون النقود الذهبية والخاسنة البيزنطية لصالحهم الوثيقة بعرب الشام، يحصل التجار من عرب

الجزيرة حاصلات اليمن والحبشة والمواحل الإفريقية وربما بعض ما يرد من الهند إلى الشام ويعبون بمنتجات الشام

والنقود البيزنطية، وكانت النقود المتداولة قبل الإسلام وبعده، نقود لوكلس (٦١٠-٦٠٢ م) ونقود هرقل (٦١٤-٦١٠ م)

ولابد أن تكون بعض نقود الإمبراطورة السابقة موجودة بدليل أن النقود المقلدة من قبل العرب تحمل صورهم. كما يذكر

البلاتري أن القرطاطيين كانت تدخل بلاد الروم من أرض العرب. وتأتي من قبليم الثنائي. البلاتري، فتوح ص ٢٤١،

محمد أبو الفرج المش النقود العربية الإسلامية، ص ٢٧٤.



ضخم أواخر سنة ٩٩٥هـ نحو القسطنطينية، ولكن معظم هذا الأسطول تحطم نتيجة للنار الإغريقية والرياح العاتية^(١).

فإذا تتبينا أوضاع الشام سنة ١٣٥هـ، نجد أن دمشق قد خسرت مركزها التجاري المتميز كمحطة ترانزيت بين الشرق والغرب، وخسرت مكانتها عاصمة للخلافة الإسلامية إثر انتقال الحكم إلى العباسيين سنة ١٣٢هـ. وغدت العراق الولادة المركزية التي يمر بها الخط التجاري المتوجه إلى طرابزون المرفأ الأمين على البحر الأسود والذي سمح حكام بيزنطة بإدخال كل التجارة العربية إليها^(٢).

ابتدأ العباسيون حكمهم بهم سور مدينة دمشق حجراً حجراً كما يقول المقدسي^(٣). وخربوا دور الأمويين وعفوا آثارها واستصفوا مملكتهم، إلا أن ذلك لم يمنع الخلفاء العباسيين فيما بعد من الاهتمام بدمشق، وبناء سورها، وبناء دار سميت القصر^(٤). وأرسل الخليفة المنصور بقية بن الوليد لمساحتها، وولي الربع بن حظيان دار الضرب (السكة) بها^(٥).

وقام الفضل بن صالح بن علي العباسى والمى دمشق فى عهد المنصور بعمل أبواب المسجد، وبناء القبة التى فى الصحن وهى التى عرفت بقبة المال^(٦). وكانت دمشق قد أصبت بزلزال فى عهد المنصور احترقت فيه كتب الأوزاعي كما يذكر ابن عساكر^(٧). ولما تولى المهدي الخلافة (١٤٩-١٥٨هـ) زار دمشق، فلما نظر إلى الجامع الأموي، قال لكاتبه عبد الله بن الأشعري «سبقنا بنو أمية بهذا المسجد الذي لا أعلم على ظهر الأرض مثله، وبنبل موالיהם وبعمر بن عبد العزيز»^(٨)، وأضاف المهدي على المسجد قبة جديدة في الناحية الغربية من صحنه سميت بقبة عائشة وذلك في حدود سنة ١٦٠هـ، وجعلوها لحواسل الجامع وكتب أوقافه^(٩).

(١) Lopez.Silk Industry in the Byzantine Empire, in Speculum 1945 xx pp. 26-28.

(٢) Op.cit.pp. 26-27.

(٣) مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ ٦ أجزاء، مكتبة الخطاط، بيروت ج ١ من ٧٢. الطبرى ج ٧ من ٤٣٨.

(٤) ابن شداد، الأعلق الخطير ، (دمشق) من ٣٧.

(٥) ابن منظور ج ٥ من ٢٢٣.

(٦) ابن منظور ج ٢ من ٢٧٧.

(٧) المصدر السابق ج ١٤ من ٣٢٣.

(٨) ابن كثير - البداية والنهاية ج ٩ من ١٥٨.

(٩) المصدر السابق، ج ٩ من ١٦٥.



ولما دخل المأمون دمشق (ت ٢١٨ هـ) نظر إلى جامعها، وكان معه أخوه المعتصم وقاضيه يحيى بن أكثم قال: ما أعجب ما فيه؟ قال للمعتصم، هذه الأذهاب، وقال يحيى ابن أكثم: هذا الرخام وهذه العقد، فقال المأمون: «إني إنما أعجب من حسن بنائه على غير مثال مقنّم»^(١). وقد جعل المأمون إقامته في الشام مابين ٢١٨-٢١٩ هـ لثناء غزوه لبلاد الروم، واتخذ بير مُرَآن في دمشق مقراً له^(٢). وأجرى الماء إلى معسكته من نهر منين، وبنى قبة في أعلى جبل بير مُرَآن، وصيّر مرقباً في أعلىها النار، كي ينظر إلى مافي عسكره إذا جن الليل^(٣). وفي أيام المعتصم بدأ العمران يمتد خارج الأسوار ولاسيما خارج باب الفراديس، وأبدى الناس اهتماماً بفلحة الأرض، وغرس الأشجار، وجر الماء إلى الصباع خارج الأسوار، وهذه من العوامل التي ساعدت على امتداد الرقة العموانية^(٤).

وكانت دمشق أن تعود ثانية عاصمة للدولة الإسلامية أيام الم توكل (ت ٢٤٧ هـ) الذي لنتقل إليها في صفر سنة ٢٤٤ هـ، وأمر بنقل الدواوين إليها والبناء فيها وتشييد قصر له بداريا، ولكن مقامه لم يطل فعاد أدراجه إلى بغداد^(٥).

وحين تعرّضت دمشق لحريق سنة ٢٦٤ وعند كنيسة مريم أمر أحمد بن طولون والتي مصر والشام بخراج سبعين ألف دينار تعطى لكل من احترق له شيء، ويقبل قوله ولا يستخف عليه^(٦). وبني خماروبيه بن أحمد بن طولون قصراً ببير مُرَآن خارج دمشق، ويبعد أن هذا القصر اتخاذ داراً للإمارة.

يمكن القول أنه على الرغم من أن دمشق فقدت مكانتها السياسية الرفيعة التي كانت لها في العصر الأموي، فإنها استمرت قصبة لجند دمشق أكبر أجناد الشام، ومنطقة لفاظة الحج الشامي، ومركزًا تجاريًا هاماً لأنها بقيت ملتقى للقوافل التجارية القائمة من مصر والجزيرة العربية والعراق والشمال، والمنطقة منها إلى هذه الأمصار، كما أنها حظيت باهتمام خلفاء بني العباس، ولا نبالغ إذا قلنا إن معظم الخلفاء العباسيين خلال هذه الفترة قد أتوا دمشق ولقاوموا فيها، يتضح ذلك من قول ابن عساكر «ولم يزل ملوك بني العباس تخف إلى دمشق طلباً للصحة وحسن النظر».

(١) المصدر السابق، ج ٩ ص ١٥٨.

(٢) الطيري ح ٨ ص ٦٢ - مؤلف مجهول، العيون والدافتار، ص ٣٧٤-٣٧٦.

(٣) ابن عساكر - تاريخ دمشق، المجلدة الأولى، ص ١٧٩.

(٤) يذكر ابن القلانسى أنه بعد أن استولى الفاطميين على دمشق سنة ٣٥٨ هـ طمعت المغاربة في نهب القرى، وأنهم اقروا الناز في ناحية باب الفراديس. وكانت منطقة باب الفراديس من أحسن المناطق المغاربية في دمشق وكان هناك من البنيان الرفيع الغالية في الحصن.

(٥) الباقوري، تاريخ ح ٢ ص ٢٢٤، المسعودي، مروج ح ٤ ص ١١٥، ابن كثير - البداية والنهاية ح ١٠ ص ٣٦٠ ، ٣٦٥.

(٦) بدران - تهذيب تاريخ دمشق، م ٥ ص ١٨١.

المصادر والمراجع:

- ١- ابن الأثير، (أبو الحسن علي بن أبي الكرم) ت ٦٣٠ هـ الكامل في التاريخ، إدارة المطبعة المنيرية.
- ٢- ابن أبي أصيبيعة (موقع الدين أبو العباس أحمد) ت ٦٦٨ هـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
- ٣- الأزردي (ابو زكريا يزيد بن محمد) ت ٣٣٤ هـ تاريخ الموصل، تحقيق علي حبيبة، القاهرة ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م.
- ٤- ابن أثيم الكوفي، ت ٥١٤ هـ. الفتوح - تحقيق محمد عبد المعيد خان، ١٣٨٨هـ / ١٩٧٤م.
- ٥- البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر) ت ٢٧٩ هـ. فتوح البلدان - تحقيق محمد رضوان، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.
- ٦- بلياف، العرب والإسلام، والخلافة العربية، بيروت الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٣.
- ٧- الجهمي (محمد بن عبادوس) ت ٣٣١ هـ كتاب الوزراء والكتاب، تحقيق، مصطفى السقا إبراهيم الأبياري عبد الحفيظ الشابي، ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م.
- ٨- ابن حزم (ابو محمد علي بن سعيد الأندلسي)، جمهرة أنساب العرب، نشر وتحقيق ليفي بروفنسال، دار المعارف مصر.
- ٩- حسين نصار، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، بيروت ١٩٨٠.
- ١٠- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، جزءان.
- ١١- خليفة بن خياط، ت ٤٠ هـ، تاريخ خليفة، تحقيق سهيل زكار، دمشق ١٩٦٧.
- ١٢- الخواراني (القاضي عبد الجبار)، تاريخ داريا، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبوعات المجمع العلمي العربي، ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م.
- ١٣- ابن خردانبة، (عبد الله بن عبد الله) ت ٢٧٢ هـ، المسالك والممالك، تحقيق دي غويه، مطبعة بريل، ليدن ١٨٨٩.
- ١٤- الديبوري (أحمد بن داود) ت ٢٨٤ هـ، الأخبار الطوال، تحقيق عبد السنعم عامر، القاهرة، ١٩٦٠.
- ١٥- الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان) ت ٧٤٨ هـ، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
- ١٦- الزبيري (ابو عبد الله المصعب بن عبد الله) ت ٣٢٦ هـ، نسب قريش - تحقيق ليفي بروفنسال، دار المعارف.



- ١٧— أبو زرعة (عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان) ت ٢٨١هـ، تاريخ أبو زرعة، جزءان — تحقيق شكر الله القرجاني، مطبوعات مجمع اللغة العربية — دمشق.
- ١٨— زهير حميدان، (أعلام الحضارة العربية الإسلامية في العلوم الأساسية والتطبيقية) المجلد الأول، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٥م.
- ١٩— سامي حمارنة (تاريختراث العلوم الطبية عند العرب والمسلمين)، بحث ألقى في المؤتمر الدولي الخامس لتاريخ بلاد الشام، وطبع في كتاب «بلاد الشام في العصر العباسي» عمان ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- ٢٠— ابن سعد (محمد) ت ٢٣٠هـ، كتاب الطبقات الكبير، الأجزاء السبعة الأولى، ليدن ١٣٢٢م.
- ٢١— الشافعي (أبو عبد الله محمد بن إبريس)، ت ٢٠٢هـ — ، الأم، القاهرة ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.
- ٢٢— شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمورخون، الجزء الأول، دار المعارف للملايين بيروت ١٩٧٨م.
- ٢٣— ابن شداد (عز الدين أبي عبد الله بن علي) ت ٦٨٤، الأعلاق الخطيرة، تاريخ مدينة دمشق تحقيق سامي الدهان.
- ٢٤— الطبرى (أبو جعفر محمد بن جرير) ت ٣١٠هـ، تاريخ الرسل والملوك — ١٠ أجزاء تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف الطبعة الثانية.
- ٢٥— الأصفهانى (أبو الفرج علي بن الحسين) ت ٣٤٦هـ، الأغاني ١٨ جزء، تحقيق مصطفى السقا، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٧-١٩٦١م.
- ٢٦— صلاح الدين المنجد:
- ١— منازل القبائل العربية حول دمشق، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق ١٩٥٥.
 - ٢— مدينة دمشق عند الجغرافيين والرحالة المسلمين — دار الكتاب الجديد بيروت ١٩٦٧.
 - ٢٧— ابن طولون (شمس الدين) ت ٩٥٣هـ، الثغر البسام فيمن ولی قضاء الشام، تحقيق صلاح الدين المنجد دمشق ١٩٥٦.
 - ٢٨— ابن عبد الحكم (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله) ت ٢٥٧هـ، فتوح مصر وأخبارها، ليدن ١٩٣٠م.
 - ٢٩— عبد القادر بدران، تهذيب تاريخ دمشق الكبير ٧ أجزاء، دار المسيرة، بيروت ١٩٧٩.
 - ٣٠— عبد القادر محمد الجزيري الحنبلي من أهل القرن العاشر الهجري، الدرر الفرائد المنظمة في أخبار الحاج وطريق مكة المعظمة، ١٣ أجزاء تحقيق حمد الجاسر، منشورات دار الإمامية للبحث والترجمة، الرياض ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.



- ٣١— عبد العزيز عثمان، تاريخ الشرق الأدنى القديم، ط١٩٦٧.
- ٣٢— ابن العدين (كمال الدين أبو القاسم عمر بن أحمد) ت١٦٦٠هـ، زبدة الحلب في تاريخ حلب، تحقيق سامي الذهان.
- ٣٣— ابن عساكر (القاسم علي بن هبة الله) ت٥٧١هـ، تاريخ مدينة دمشق، المجلدة الأولى والثانية، تحقيق صلاح الدين المنجد.
- ٣٤— علي بن أبي عبد الله محمد بن أبي السرور، بلقة الظرفاء في نكر تواريخ الخلفاء، مصر ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م.
- ٣٥— أبو الفدا (الملك المؤيد عماد الدين أبو الفدا إسماعيل بن علي) ت٧٣٢هـ المختصر في تاريخ البشر، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني.
- ٣٦— ابن الفقيه (أبو بكر بن محمد الهمذاني) توفي أواخر القرن الثالث الهجري، كتاب البلدان — ليدن.
- ٣٧— قدامة بن جعفر، ت٣٣٧هـ، الخراج وصنعة الكتابة، شرح وتعليق محمد حسن الزبيدي بغداد ١٩٨١.
- ٣٨— القلقشندى (أحمد بن عبد الله) ت٨٢١هـ، ١— مآثر الأنافة في معالم الخلافة، جزءان، الكويت ١٩٦٤ صبح الأعشى — ١٤ جزء، القاهرة ١٣٣١هـ/١٩١٣م.
- ٣٩— ابن كثير (إسماعيل بن عمر) ت٧٧٤هـ، البداية والنهاية، ١٤ جزء، دار الكتب العلمية الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- ٤٠— محمد بن حبيب، ت٢٤٥هـ، كتاب المحرر — حيدر آباد الدكن، ١٣٩١/١٩٤٤م.
- ٤١— المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين) ت٣٤٦هـ، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ٤جزاء، دار الأنبلس،
- ٤٢— مصطفى الشكعة، مناهج التأليف عند العلماء العرب، قسم الأدب، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٤.
- ٤٣— ابن منظور (محمد بن مكرم) ت٧١١هـ، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، تحقيق رياض عبد الحميد، دار الفكر، دمشق ١٩٨٤.
- ٤٤— مؤلف مجھول، العيون والحدائق في أخبار الحقائق، مكتبة للمثلثي، بغداد.
- ٤٥— النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب) ت٧٣٣هـ، نهاية الأرب في فنون الأدب ج٢١، تحقيق محمد علي الbagawi.
- ٤٦— الهمذاني («أبو محمد الحسن بن أحمد» ت٥٣٤هـ)، صفة جزيرة العرب، تحقيق علي الأکوع، منشورات دار الإمامية، الرياض.

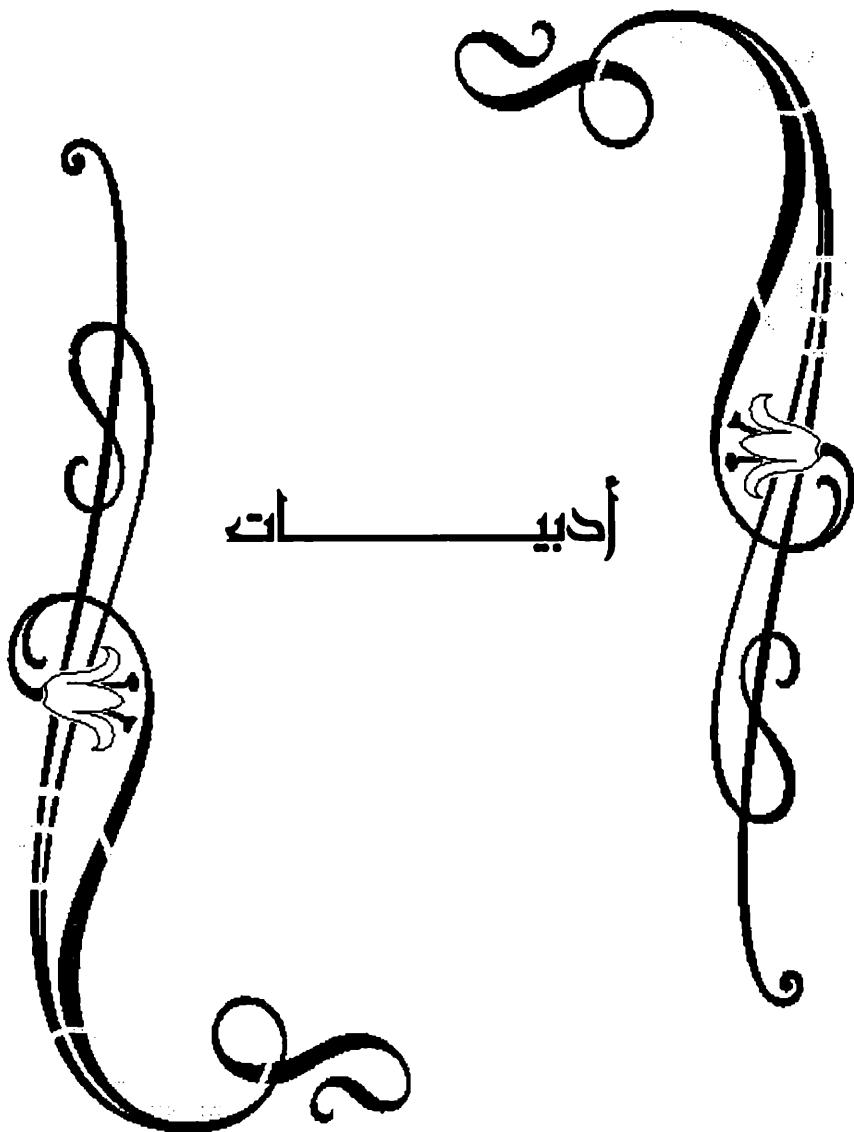


- .٤٧— ابن الوردي (عمر بن مظفر) تاريخ ابن الوردي، النجف ١٩٦٩.
- .٤٨— البيعوبى (أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب) ت ٢٨٤ هـ:
- ١— تاريخ البيعوبى، جزءان، دار صادر بيروت ١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م.
- ٢— كتاب البلدان، لبنان، ليدن ١٨٩١

المراجع الأجنبية

- 1- Archibald Lewis, Naval Power and Trade in the Mediterranean, 500-1100 A.D.
 - 2- Good Child, (R.G.) The Coast Road of Phenicia and its Roman Miles, 1949
 - 3- Grand (C.P.) The Syrian Desert, Caravans Travel and Exploration. London 1937.
 - 4- Lopez, Silk Industry in the Byzantine Empire in Speculum, 1945 XX.
 - 5- Le Strange, Palestine under the Muslim , 1890.
- Encyclopedia of Islam, New Edition, Art. Barid.

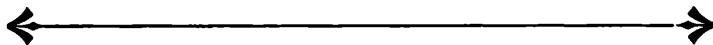




أَدِبٌ

جماليات النسق الضدي شعر أبي العلاء المعري أنموذجاً

د. سحر الديوب^(*)



الملخص

يسعى هذا البحث إلى تقديم تصور لنص المعري انطلاقاً من الثنائيات الضدية بهدف الكشف عن تشكيلات هذه الثنائيات، ووظيفتها التي تؤسس المعاني والرموز والدلائل.

إن تغليب الأضداد في شعر المعري يكشف عن وعي الشاعر جوهر الصراع في الحياة، ويصور تفاعله مع حبيبات هذا الصراع. فقد استعمل المعري الأضداد، فأعاد تشكيلها بفعل طاقة اللغة، وولد منها أنساقاً متراكمة قادرة على استيعاب تصوراته حول إشكاليات الكون. ويسعى البحث أيضاً إلى دراسة النسق الضدي في شعر المعري على مستويين:

- على مستوى الموضوع في مجال صراعه مع الإنسان والزمان والمكان.
- على المستوى الفني في مجال الثنائيات الضدية والصور التناهيرية والمفارقات اللغوية.

لقد شكّلت الأنساق الضدية في شعر المعري وظيفة جمالية، نقد من خلالها الذات والأخر، وتحاول قراءة العالم بحسه المرهف؛ ليعيد بناءه وفق رؤيته الكونية.

^(*) مدرسة في قسم اللغة العربية – من كلية الآداب والعلوم الإنسانية – بجامعة البصرة – حمص – سورية.

- كلام في المصطلح والمعنى:

يبني الشاعر من الواقع أحلاماً، ومن الحقيقة خيالاً، ومن الألام أملاً، فيبدو كأنه يعيش عالماً غير عالمه، وحياة غير حياته. وحين يسعى الناقد إلى تطبيق نظرية نقدية معاصرة على شاعر قديم كالمعري نجد الشاعر القديم يغدو شاعراً معاصرًا بما يقتمه من رؤى ومشكلات وحلول. فالشاعر القديم يروي سخيفاً مبينة كما يفعل الشاعر المعاصر.

يلعب الشاعر القديم على وتر اللغة فيستخدم التشبيهات والاستعارات... والتضاد.
وبمعنى النقد التألفي بالقواعد الأساسية لحركة المجتمع، ولمنافذ التغييرات الفكرية والثقافية
والسياسية، ويعدُّ الإبداع الشعري واحداً من المغيرات الفاعلة في المجتمع.

وتحاول هذه الدراسة أن تقيّد من معطيات الفكر النقدي ما بعد الحداثي بما يسمى الجماليات الثقافية. فالنقد الثقافي سيركز بشكل واضح على التمايز الثقافي بين الطبقات الاجتماعية. إن حالة الصراع في المجتمع بين الطبقات الاجتماعية تسمى وفق منظور التحليل الثقافي في ولادة العديد من المناهج ذات المرجعيات والأشكال السلطوية كالصراع بين الأنماط والأخر، والمركيزي والهامشي... ويحاول الناقد الثقافي قراءة هذه المناهج والأسانق الثقافية في ضوء السياقات الثقافية والظروف التاريخية التي أوجتها.

وأطلاقاً من معطيات هذا المنهج تحاول هذه الدراسة فك مضمونات النسق الشعري لدى المعرى بوصفه واقعة جمالية ثقافية تلتقي فيها الذات الإنسانية الواقع الاجتماعي في التجربة الثقافية، ولتقى، الواقع، المتخلب.

إن عالم المعرى ببناء ثقافي متعدد الأنساق الجدلية، والثقافة بوصفها آلة مولدة هي تدمير وتنظيم ونمذجة. وقد ذهب فان ديك⁽¹⁾ إلى أن دراسة النص الأدبي بوصفه ظاهرة ثقافية تعدّ تتوجّها لدراسات سياقية تبدأ بالنص التداولي فالسياسي فالمعنوي، ثم السياق الاجتماعي والنفسى، وأخيراً السياق الاجتماعى الثقافى، وربط كل دراسة سياقية بهدف له علاقة بالنص الأدبى تبدأ بالنص بوصفه فعلًا لغويًا ثم بعملية فهمه وتقويه وأخيراً تفاعلاته و المؤسسة الاجتماعية.

وتلزם هذه الدراسة الجانب الجمالي والجانب القبحي في التحليل الثقافي على الرغم من أن أصحاب مشروع النقد الثقافي يرون أن وظيفته تكمن في إبراز القبحيات داخل الأساق المضمرة في النصوص بدلاً من التركيز على الشفقات الجمالية.

يرى النذامي – على سبيل المثال – أن النقد الثقافي (معنى بتقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه وصيغه. ما هو غير رسمي وغير مؤسسي، وما هو كذلك سواء بسواء).⁽¹⁾

(١) التقي والمبادرات الثقافية - بحث في تأويل الفتاوى الألبانية - عبد الله ليراهيم، ص ١٣.

(٢) النقد التقليدي، د. عبدالله الغذامي، ص ٨٣.



يستفيد هذا النقد من تأويل النصوص، ودراسةخلفية التاريجية، ويفيد من الموقف الثقافي النقد والتحليل المؤسسي، ويركز الناقد الثقافي على أنظمة الخطاب والإقصاص في النص فلا شيء خارجه.

أعلن الغذامي موت النقد الأدبي وولادة النقد الثقافي^(١) اعتقاداً منه أن تركيز القراءات النصوصية على الجمالي الشعري جعلها تغفل عن عيوب الخطاب النسقية. ونساعل: كيف بموت النقد الأدبي؟ وكيف يبني النقد الثقافي جسورة على أنقاضه؟ وهل يتحقق النقد الثقافي حين يتفصل عن جماليات اللغة والمعنى في الشعر؟ لم أنه يكتسب صفة الثقافية بفعل السياقات الجمالية والقيم الاجتماعية المنصبة فيه.

يرى الغذامي أن الشعر العربي هو المخزن الخطر لهذه الأساق، وهو الجرثومة المستترة بالجماليات^(٢) في حين يرى في موقع آخر^(٣) مناقضاً نفسه أنه لابد أن يكون النص جميلاً ويستهلك بوصفه جميلاً بوصف الجمالية لخطر حيل الثقافة لتمرير أساقها.

فالقيمة الثقافية حيلة بنظره ما يعني الإعلاء من شأنها في بنية الخطاب الثقافي، والاعتراف بقدرة البلاغي والجمالي في توكيده الأساق.

ويحاول الشاعر المبدع قراءة العالم بحسه الإنساني المرهف، وبعلاقته الإيجابية والسلبية ليعيد بناءه بوصفه كلاماً ثقافياً فاعلاً. وهذا ما يسمى بشعرية الخطاب الشعري، فالشعرية علم موضوعه الشعر. كما يرى جان كوهين^(٤) ومن ثم تشكل نظاماً مكوناً من شبكة علاقات متداخلة ورامزة داخل النص الشعري، وتفضي هذه العلاقات المتداخلة في حركاتها، وإشاراتها إلى سياقات تحمل طابع النسقية والنظام.

- شعر المعري من وجهة نظر التحليل الثقافي:

إن الهدف المرتجل من هذا المنهج هو النظر إلى شعر المعري بعين الجمال من أجل استخراج القيم السامية والمأثر العظيمة والصياغات اللغوية حيوية التفاعل، ولريحانية الدلالة، وبعيدة العمق ممثلاً ذلك كله خلاصة جهد المعري في صراعه مع الزمان والمكان والإنسان.

وسيعمل البحث على تقديم تصور لنص المعري انطلاقاً من مقولات التحليل الثقافي وجمالياته، وسيولي الأساق الموجودة في البنية النصية أهمية بالغة للكشف عن تشكيلات هذه الأساق، ووظيفتها المؤسسة للمعاني والرموز والدلائل.

(١) نفسه من .٨٩.

(٢) نفسه من .٨٧.

(٣) نفسه من .٧٧.

(٤) بنية اللغة للشعرية، جان كوهين، ص.٩.

تحتوي قصيدة المعرى في بنيتها العميقه أنساقاً مضمرة تتعلق بنظرته للوجود بكلية أضداده. وتتأول هذه الأنساق المضمرة من حيث هي مكونات ثقافية للمجتمع الفاطمي تحتاج إلى تأويل ثقافي عميق يبين طبيعة الموضوعات التي أنتجتها هذه الأساق. في مجال التحليل الثقافي يظهر صراع الأضداد في مفارقة عجيبة جمعت بين الصدام والتالف بين الأضداد في النص الشعري.

إن الأضداد المتصادمة، والأنداد المتصارعة، والاستعارات المتناهية أصبحت لغة تناكي حركية العلاقات المتشابكة في شعر المعرى. فما مدى فاعلية الأساق الثقافية وما تشير إليه مشكلاتها المتغيرة على حد التالف والتالفة؟ في شعر المعرى معانٍ غائرة خلف أشياء الأرض والسماء مكاناً، والتاريخ القديم والجديد زماناً.

وربما نستطيع أن نزعم أن الشعرية تقوم على مبدأ الأساق الثقافية المضمرة وصورتها مؤسسة على مبدأ الضدية على مستوى الموضوع فيزداد التوتر المسافى بين العلاقات الظاهرة والمضمرة من حيث هي علاقات رامزة. والأساق الضدية الثقافية على مستوى من الشعرية في نص المعرى. فقد وظف إمكاناته المعرفية والثقافية لتشكيل عوالم الصراع وإبرازها فنياً داخل العمل الشعري.

- النسق الضدي في شعر المعرى على مستوى الموضوع:

لا نستطيع أن نقول إن كل موضوعة يثيرها الشاعر في نصه تمثل نسقاً ثقافياً. وفي عوالم الضد داخل النص الشعري كمان ثقافية، وأبعاد معرفية وحجم التالف بين تناول الأضداد وتصادها يكشف صورة عن وعي الشاعر جوهراً الصراع في الحياة، ويكشف صورة عن تفاعلات الشاعر مع حياثات هذا الصراع.

أ- صراع الإنسان مع الإنسان:

الحياة لدى المعرى متناقضة، ويأتي تناقضها من نظرته المتشائمة، ورؤيته المختلفة عن رؤية غيره من الشعراء. وقد اتخذ المعرى من صراعه مع أفراد مجتمعه ومؤسساته مفاتيح نسقية قادرة على إثارة الجدل والمشكل ليثبت نظرته في الحياة، وقدرته على إيجاد أنساق تجسد ثقافة الحلم بالإفلات من هيمنة الأساق الزمانية والمكانية السالبة.

تصنف الأنماط في حياة المعرى عالمها الخاص مقابل عالم الآخرين، وهنا يتجلى الصراع لديه. إن له أسلوباً خاصاً في الإفصاح عن الأنماط، يقول^(١):

(١) شروح سقط الزند، أبو العلاء المعرى، القصيدة العاشرة، ٣٩٢-٣٩٣/٢-١



وَرَأَيْتِي أَمَامَ الْأَمَامِ وَرَاءَ
إِذَا أَنَا لَمْ تُكْبِرْتِي الْكُبَرَاءُ
عَلَىٰ وَخْفَقُ الْرِّيحِ فِي شَاءَ
بَأْيِ لِسَانٍ ذَاهِنِي مُتَجَاهِلَّ

فإن لم يوفه الكباء حقه، ولم يقدروا له مكانته من الفضل فارقهم مجلاً، وأدبر عهم مرتاحاً
بعد أن كان مقبلًا فصار أمامه وراء، والعكس صحيح، فالريح إذا مرت به أثنت عليه، فكيف يذمه
من بجهله أو من لا يعرف قدره؟!

يستند المعرى هنا إلى رصيد ثقافي متจำก نقوم فيه الآنا مقاماً أساسياً جوهرياً، ويعتمد
الخطاب على هذه الآنا لدرجة أن هذا القول هو الجملة الثقافية ليس للشاعر فحسب وإنما للثقافة
 بشكل عام.

والآنا لا تتكلم على الشاعر وحده، لكنها الآنا النسقية / الثقافية فهي تمثل نسقاً مشتركاً. وحين
يركز على الآنا سينفي الآخر بالضرورة.

إن نص المعرى يتضمن أنساقاً مضمرة تعلق من شأن الآنا، وتجعل منها نسقاً مهيمناً. يقول: (١)
قال صحيبي في لجتين من الحن
— دُس وَالبَيْدِ إِذْ بَدَا الْفَرْقَدَانِ
ـ سَانِ فِي حُومَةِ الْجُجِي غَرْقَانِ

من خلال هذا الحوار أراد أن يظهر موقف نجاته من التفرق في ظلمات عالم الأحياء. ولعله لم
يجد منفذًا له في الأرض والسماء. فليست للجتان إلا الظلماں الأبدى. فكيف تفرق النجوم؟ إنه يريد
غرق النور وفناء الضياء معبراً عن نفسه. فقد اتخاذ لنفسه سلوك حياة مختلفاً، ورؤيا مختلفة عن
بني البشر. ثمة نسق متتحول من خلال إظهار الآنا المعتمدة بنفسها التي تبني عالمها الخاص. وهذا
النسق يخفي في بنيته رؤية الشاعر الحياة بتاكيد نظرته الخاصة في الحياة بدلاً من حياة الناس
العاديين. ويبعد المعرى متلاقيضاً مع نفسه في موقع متعدد في شعره. فتارة يقدم نفسه على أنه
الشخصية الحافلة بروح التحدى والنضال الوجودي، وتارة يقدم صورة الإنسان الذي يصطدم مع
الآخرين، ويشك في كل شيء حتى لا يجد ما يستحق العناء في هذه الحياة. ما يعني أنه يقدم نسقين
متضادين في شعره، وهذه النسقان يتصادمان مع نسق ثالث هو النحن (نقاقة المجتمع). (٢)

أَلَا فِي سَبِيلِ الْجَدِ مَا أَنَا فَاعِلُ
عَفَافٌ وَإِقْدَامٌ وَحَزْمٌ وَنَائِلٌ
أَعْدَى وَقَدْ مَارَسْتُ كُلَّ خَفِيَّةٍ
وَلَيْسَ هَجْرِيَ أَنْتَيِ عنك راحِلٌ

(١) نسخة: ٤٣١/١١-١٠ .

(٢) نسخة: ٥١٩/٩-٧-٥-٣-٢-١ وما بعدها.

تعُذُّ نَسْوَيِّيْ عِنْدَ قَوْمٍ كَثِيرَةٍ
وَقَدْ سَارَ ذَكْرِيْ فِي الْبَلَادِ مِنْ لَهُمْ
وَإِنِّي وَإِنْ كُنْتُ أَكْبِرَ زَمَانَهُ
وَلَا تَنْبَتِّ لِي إِلَّا عَلَالٌ وَفَوَاضِيلُ
بِإِخْفَاءِ شَمْسٍ ضَرُورَهَا مَكْامَلٌ
لَأَنِّي بِمَا لَمْ نَسْطَعْهُ الْأَوَانِلُ

من خلال هذه الأبيات نجد أنفسنا أمام نسقين: النسق الجماعي ويشمل ثقافة المجتمع، والنسق الفردي ويتضمن رؤية الشاعر الذاتية للأخر.

ونجد أن النسق الفردي لدى المعرفي غير خاضع للنسق الجماعي، إنه متفرد على النسق المضاد لتشكيل عالم الذات. فيصبح النص الشعري (في أسمى تجلياته) محاولة للمعالجة مع الواقع بكيفية أو بأخرى. إنه محاولة لتحقيق الانسجام عبر الانسجام الحاصل في الواقع المععيش. ولما كان هذا الواقع لا ينتهي إلى النص إلا من خلال شرطه اللغوي فإن الشاعر يبعد صياغة هذا الواقع انطلاقاً من التمرد عليه لإعادة بنائه بشكل جديد تبنو معه اللغة غريبة عن واقعها الأول، واقع القول المؤلف. وفي غرابتها تتجلى معانقتها للواقع الثاني واقع القول المختلف.^(١)

فثمة نسق ناقد من قبل الشاعر لكيفية الأداء الإنساني، يمثل رؤيته الخاصة وسلوكه في التعامل مع موضوعات الحياة، يضم المعرفي ذاته فيخاطبها أكثر مما يخاطب الآخر، ويمكن أن نعدّ هذا التضخم جملة ثقافية نسقية.

يرى د. الغذامي^(٢) أن المكانة المعنوية لا تتحقق إلا ببالغة الآخر، واتخاذ نسق مضاد منه، والثقافة الجمعية تبارك هذه الفحولة الأنوية. ونستنتج من هذا الكلام أن الفخر هو مدح للذات في النهاية. فثمة مضرم نسقي هو تحقر الآخر، ولا يستقيم الفخر إلا بذلك.

لا يمكن أن نذهب مع د. الغذامي إلى أن المعرفي قد ضخم الآنا لديه ليحرق الآخر. إنه يقدم نسقاً مضاداً لمجتمع تعمق في سلياناته أكثر من غيره. وإن كان قد لجا إلى الأساليب البلاغية فليس من قبيل سلاح الإرهاب البلاغي الذي أكده الغذامي^(٣) فقد خلط د. الغذامي بين مفهوم الجمالى والأخلاقي. فالنزعة الجمالية برؤيه أدت إلى تزييف الخطاب الثقافي العربي وتشويهه. إذ يمكن للتحليل الثقافي أن يتعلم الكثير من التحليل الشكلي. فليست النصوص الأدبية مجرد نصوص ثقافية. إنها نصوص ثقافية بفضل القيم الاجتماعية لذلك يمكن أن ينظر إلى التحليل الثقافي على أنه مكملاً للتحليل الأدبي لا منافياً له في ضوء التمييز بين ما هو داخل النص وما هو خارجه. ويبعد أن د. الغذامي لم يختبر من النصوص إلا ما وافق نظريته وأغفل الباقى!!! وبعوده إلى نص المعرفي نجد

(١) اللغة الشعرية، محمد كونفي، ص ٢٧.

(٢) النقد الثقافي، ص ١٣٠.

(٣) نفسه: ص ١٧٥.



أنه يعزز النسق المهيمن من جهة، ويتصادم مع نسق الآخر من جهة أخرى. لكننا نلمح تناقضاً يعترى آراء المعرى. فثمة حال متضادة مع نفسه، والسبب يكمن في كف بصره الذي جعله يشك في كل شيء. ففي الزوجيات نراه حائزأً أشد الحيرة لا ينصلب نفسه واعظاً؛ لأن الرجل يبدأ بنفسه، ويحكم عليها بما يحكم به على الناس، يقول:^(١)

أعازلُ بن ظلمتنا الملوّك فنحن على ضعفنا أظلّم

إنه يسلط على الفئة المستبدة في المجتمع حتى يسقيهم قطرات من العقم، ونراه يخاطب عاذلاً له، هذا العاذل قد يمثل رؤية المجتمع للعلاقة بين الوضع الاجتماعي والسياسة. فالشخص العاذل للشاعر معادل نسقي لثقافة المجتمع في تعامله مع تمرد الشاعر على السلطة والسياسة. ما يعني أن ثمة رقباً اجتماعياً يحاول ضبط الآنا المتمردة. والأنا حسب تعريف نيقولاي برديليف هي (الوحدة الدائمة التي تكنن وراء كل تغيير، والمركز الذي يتجاوز الزمن ... وهي تحدد نفسها من الداخل حينما تجذب تجاوباً فعالاً مع المؤثرات الخارجية كلها).^(٢)

يرتبط الفعل الإنساني في ثقافة المعرى بمفهوم القيمة، ومن خلال هذه القيمة يسعى إلى المجد والسمو، وهو يحاول أن يحلّ هذه القيمة مكان النسق الاجتماعي الثابت. من هنا تبدو عبئية الحياة لديه. ويندو نزعته إلى الشقاوة. يقول:^(٣)

غيرِ مُجَدِّ في ملْتَي واعتقادي نوحُ بالكِ ولا ترْنَمْ شادِ
لِبَكْتْ تَلَكْ الحَمَامَةُ لَمْ غُنْتْ عَلَى فَرَعْ غَصَنْهَا المَيَادِ
تَعَبَّرَ كَلَاهَا الْحَيَاةُ فَمَا أَعْجَبَ إِلَّا مِنْ رَاغِبٍ فِي ازْدِيَادِ

لا جنوى من نوح بالك أو ترنم شاد، وهنا يغدو فعل الزهد عنصراً فاعلاً في مواجهة عبئية الحياة وقهر الزمن، ويغدو موقفه العام مرحلة فعلية للخروج مما يراه سليباً في واقعه إلى ما يراه إيجاباً. فكشف المسكوت عنه في هذا النص عن رغبة الشاعر في خلخلة النسق العام/المجتمع وما فيه لبناء نسق ذاتي يراه مناسباً عن طريق إدخال مالا يعجبه من خلال الاستههام والنفي ... يحاول المعرى أن يكون زاده متأملاً فاعلاً لا معيقاً لحركة نطور المجتمع على الرغم من سوداوية، فهو يتخذ نسقاً ضدياً من النسق الجماعي؛ ليعيد تشكيله وفق رؤيته الخاصة. فالبؤس الاجتماعي يرأيه يؤدي إلى بؤس اقتصادي، والحل في نظره يكون بتأدية الزكاة، يقول:^(٤)

(١) نسه: ١٦٣/٣.

(٢) الغلة والمجتمع، نيقولاي برديليف، من .٩١

(٣) الزوجيات: ٢٠٥/١.

(٤) نسه: ١٥٥٧/٣.

فكيف تعجزُ أfoاهاماً مساكينا
وأحسب الناس لو أعطوا زكائهم
إنه بخاطب القوت، وهو أقل الطعام، إنه ليس ذهباً، ولا حجراً كريماً فكيف يعزُّ وجوده بين
الناس؟!^(١)

يتحذ نسقاً ضدياً من النسق الجماعي: فالموت أجمل من الحياة بكثير مع أن الموقف ليس نابعاً من المفضولة أو النزوع إلى الأجمل بمقدار ما هو نزوع إلى العدم. وهو يسُوغ هذا النسق رغبة منه في إزاحة النسق الموجود فإذا به يقدم نسقاً مظلماً، ويحاول أن يغيب قوة الفعل أمام قوة الموت. وتبعد صورته التصالحية مع المجتمع بشكل أوضح في علاقته بالمرأة. إنه يحاول إحداث فراق بينه وبينها فحركته مناوئة لحركة المجتمع. وللأفعال الماضية دور وظيفي في الدلالة على تأكيد فكرته. فهو يدعى إلى الالتفاف حول فكره الخاص به، وحول ثقافته. وهو يستشعر في قراره نفسه خطر هذا الفكر. المرأة خصوبة، حياة، نوالد وهي بذلك تتضاد مع فكره وزهده وتشاؤمه؛ لذلك ضخم نفسه/نسته وجعلها تتصادم مع مجتمعه. فأصبحت الأندا لديه مستقلة غير آبهة بفكر المجتمع.
يقول: ^(٢)

لعمرك ما غادرت مطلع هضبة
أقل الذي تجني الغولاني تبرُّج
فإن لنت عاشرت الكتاب فصادها
فكم بُكِرْت تمسقي الأمر حليلها
ويقول في موضع آخر: ^(٣)

من الفكر إلا وارتقت هضابها
يرى العين منها حلها وخضابها
وحاول رضاها وأخذن خضابها
من النار إذ تسمى الخييل رضاها

فخير نساء العالمين عقيمهَا
إلى الموت أعياراً كاماً مستقيمها
يبحثُ على أن يمتثل مقيمها
لقد نظر إلى النسل على أنه مقدمة للموت ويرى د. طه حسين ^(٤) أن الموري لم يكن زاهداً، إنما كان رجلاً عاجزاً عن تحقيق أماله، لكنها لم تذعن له، فأدركه اليأس من انتقادها.

(١) نسخة: ٢٠٧/١.

(٢) نسخة: ١٤٩٨/٣.

(٣) مع أبي العلاء في سجن، دطه حسين، من ١٥٩.



لكن الأمر ليس بهذه الصورة فلم يكن المعرى فيلسوفاً ولم يكن يائساً من انقاذ الآمال، لكن له آراء كونها من خلال نزع عنده العقلية، وتجاربه الذاتية، وربما من تأثيره بفكر الفلسفه الذين سبقوه، وليس الأمر رد فعل على ما عاناه فلم يمنعه العمى من أن يرى الحياة بصورة أعمق مما رأها المبصرون، وزهذه ناتج من رأيه في الطبيعة البشرية.

ونراه في سوق إلى إيقاع النسق الجماعي بخصوصية النسق الفردي. وفي مجال الحديث عن تنفس ذات الشاعر نرى قدرته على الاستثناء عن الجمال في حيز النسق الجماعي في سبيل تأكيد الأنماط والنسق الخاص به. فالذات النسقية للمعرى تفرض نفسها بباعت خاص هو عقدة العمى. فكيف لأعمى أن يتمتع بالجمال من دون نعمة البصر؟!

إن ما يراه عمومياً في الحياة لا يكسر رتابته إلا حافز من الخصوصية يستشعر قيمتها وأهميتها وفعل الرؤية في موقف المعرى من المرأة يعطي انطباعاً بهروب الأنماط من مرآة الحياة، ويهدف إلى تحقيق تفرد للذات. وهنا تظهر ثنائية الثبات/ التحول واضحة في لحظة النقد النسقي للنسق المتحرك/المجتمع. فثمة صورة تصادمية بين الشاعر والمجتمع والمرأة، وثمة علاقة حميمية مسكونة عنها في رثائه أمّه. وهذا هو يحمل تحية لأمه مع رفع المسك والكافور قائلاً: ^(١)

في ركب المنون أما رسولٌ يُلْغِي روحها لرجِّ السلام

ذكيًا يُصنِّحبُ الكافورَ منه بمثلِ المسكِ مفضوضُ الختام

في علاقة الطفل بأمه موقف إعجاب من عالم النسق الجماعي. فالأم نسق إيجابي هدفه بناء عالم إنساني ينتمي بالكمال، لكن سيرورة التحول جعلت الشاعر في موقف مضاد من النسق الإيجابي. فالذين الحاضر هو زمن التصادم النسقي بين المؤنث /الجمعي، والمنكر /الشاعر يكشف من خلاله الشاعر عن طبيعة التحول الذي أصاب عالم المثل. هذا التحول جعله يشكل نسقاً متقدراً بتفاقته وعالمه.

للمرأة دور سلبي في حياة الشاعر، وفي التمايز القصدي بين الصورتين النسقيتين أمّه/ المرأة عموماً إظهار قصدي واع لثنائيات ضدية: السلب/الإيجاب، الفرد/المجتمع ... فلا نجد في شعره تعقباً لامرأة أو لطعن؛ لأن في ذلك تمسكاً بمعنى الحياة، ودليلياً على إحساس بقيمة المرأة العظيمة في بعث الحياة وهو أمر لا يتوافق مع رؤيته ورؤياه.

حاول المعرى الانسجام مع واقعه في بعض الأحيان، ولم يكن دائماً على علاقة صدامية معه. يقول: ^(٢)

ولما رأيتُ الجهل في الناس فاشياً تجاهلتُ حتى ظُنْتُ أني جاهلٌ

(١) شروح سقط الزند: ٤/١٤٢٠ و ١٤٢١.

(٢) نفسه - المفر الثاني - القسم الثاني، ص ٥٢٨.



فواجعبا كم يدعى الفضل ناقصاً
ووأسفا كم يظهر النقص فاضل
يظهر في البيتين نسق يتخذ الشاعر فيه صفة الإنسان الحريص على صفة الثبات (التجاهل مع الجاهل).

يجسد هذا الصوت الداخلي حقيقة صوت الشاعر الداخلي والباحث عن ثبات يسهم في استمرارية الحياة على الرغم من افتuate بعيتها، بحاول الانسجام مع العالم الإنساني في مجتمعه؛ لذلك ترک النسق الألوي على النص الذي يحرص على المجتمع من التصدع، ولعل التعجب عالمة تشير إلى معرفة الملغز في الحياة. وتعجبه يوحى بتطلعاته إلى إعادة المتحول إلى ثابت مستقر، فالإحساس بالجمال لديه لا يوجد في عالم الحقيقة. إنه بطوف في المرايا النسقية للحياة فلا يرى إلا للجهل، تصد من هذا الطوف الانتماج والتعايش لا الانفصال. ونكرار الشيء يعني نزوع النفس إلى الاهتمام به فإقصاء المرأة، والشعور بعدميتها نسق مضاد لحركة المجتمع، إن لديه شغفًا بالحديث عن فمه الخاص للحياة؛ لذلك يعدد آيات هذا الفهم، فتظهر حالة التضاد بين الشاعر والموقف الإنساني. وبحث الشاعر عن الحقيقة الثابتة يواجه دائمًا بالحقيقة المتغيرة. فالنسق الآخر يحارب نسقه الخاص، ولا يمكنه من المضي نحو هدفه المنشود.

وبذلك نستطيع القول إن إخفاق الشاعر في الوصول إلى (العنقاء والخبل والمطابيا) انعكاس فعلى لقافة الزهد والتشاؤم.

أرى العنقاء تكبر أن تصادا فعاد من تطبيق له عنادا^(١)

ينتصر الشر في النهاية لدى المعرى ما يدفعه دفعاً إلى الزهد والتشاؤم.

بـ- صراع المعرى مع المكان :

يرى باشلار أن المكان (يرتبط بالقيمة الجمالية التي يمتلكها، والتي يمكن أن تكون قيمة إيجابية – فيما متخلية سريعاً ما تصبح هي القيم السائدة)^(٢)

والمكان لدى المعرى ممكان: المكان العام المرتبط بقيم المجتمع، وهو مكان متصل بالسعادة الإنسانية، لكنه متصل بالشقاء لديه، ومكان رامز إلى التحول من عالم الفساد إلى عالم الحياة التي ارتضاهما لنفسه وهي حياة تحمل معها نقاصها. إنها حياة الموت، أو موت الحياة.

ومكانه الخاص يصطدم بالمكان العام في علاقة ضدية، فالمكان العام يطمس الإنسان، وبشكل خلاً يسيطر على دورة الحياة؛ لذلك يخلق الشاعر من نفسه إمكانات إيداعية يتحدى من خلالها عملية القهر المكانى للإنسان، ويصور فيه إصراره على الثبات أمام السلب المكانى.

(١) نفسه – السفر الثاني – القسم الثاني، ص ٥٥٣.

(٢) جماليات المكان، غاستون باشلار، ص ٣٧.



يصر المعرى على تحدي النسق المكاني من خلال إصراره على مكانه الخاص، وفي هذا المكان الخاص يتبع عن شرور المجتمع والحياة والمرأة... ففي رحلة حياته عاش هذه المتناقضات، ووجه أنساقه الثقافية لإظهار طموحاته في التغلب على سلبية المكان بإقامة علاقة تصالحية بينه وبين مفردات المكان حيث يبدو الإنسان قادراً على التفرد.

(١) يقول:

ظن الحياة عروسأ خلقها حسن وإنما هي غول خلقها شرمن

إن الأرضي هو المكان حسب رؤية المعرى الذي تسعى فيه الذات إلى تحقيق مطامحها على الآلام لكن رؤياه السوداوية تقلب. ففورة المعرى تسطو على قوة الأرضي، وتتصبح الذات عنصراً منفعلاً لا فاعلاً، حاضراً في الحياة لكنه ليس محركاً لها.

إن مفهوم الحياة يستوجب التصاقاً بحدود مكانية، وإذا كانت رؤيته ملتخصة بموضوعة الانكفاء والزهد والتأمل التي توحى بانفلاته من المكان (الحياة) فإنه في مكانه الخاص يصنع الرؤية والرؤيا معاً.

لقد صارع المعرى المكان العام (الحياة)؛ لأنَّه حاول بالآذى، وهذا الآذى لذِّذ دفعه إلى محاربته لا إلى الخنوع له بطريقته الخاصة. يقول مستهيوياً ذكرى طيف المرأة، وذكرى الأطلال معه:

مغاني اللوى من شخصك اليوم أطلال وفي النوم مغني من خيالك محلل
صحتب كرانا والركاب سفائن كعاديك فىنا والرکائب أجمل

إن منازلها خالية منها فهي اليوم آثار قائمة، ولكنَّ لخيالها في نومه منزلًا محللاً.

فمشهد القفر المكاني يعني علامة من علامات الموت. فالطللل يجعل الشاعر شاهداً حياً على صورتين: صورة الحياة، وصورة الموت الراهن، وتماوج النفي بين نقطتين يزيد من حرارة الشاعر و يجعله يرسخ سطوة النسق المكاني، فقد أوجد وسيلة ناجعة أخرجته من دائرة الانغلاق وسلطة المكان بحالة حلم.

إنه يتحدى النسقية الطالية فيكشف عن نسق مضاد ويظهر في حالة الحلم.

وإذا كان في هذا الموضع يستعيض عن الغياب المكاني بحالة حلم فإننا نجده في مكانه الخاص قد انتصر على الأنثى، واستجتمع قواه، فأشعر المتنقى بشعور الأنثى في مكانه الخاص على الرغم من سلبية المكان ووحشته. فيتشكل شعور بالحب للمكان الخاص، وشعور بالكره للمكان العام،

(١) اللزوميات ٨٧٦/٢ .

(٢) شروح سقط للزند : ١٢٢٠ و ١٢١١ / ١٠٨ .

متلقي: جمع مقى، وهو المسكن. اللوى: منقطع الرمل. محلل: يحل به كثيراً.

ووهذا الشعور ان كفilan بدفع الشاعر إلى الإحساس بالتوتر نتيجة تصدع العلاقات الإنسانية.
 يقول: (١)

أراني في ثلاثة من سجوني فلاتسل عن الخبر النبیث
لقد نوع المعری في سجونه حتى انه أضاف إليها سجنا آخر هو السجن العروضي. فاهم سجن
سجين فيه شعره هو سجن الثقافة اللغوية.

إن ثمة استبداداً مكانياً، وحركة الصراع تبدأ من جهة المكان الذي يحيط به، والإنسان مشارك في هذا الصراع؛ لذلك يحاول المعرفي إيجاد نسق مكاني مضاد لمحاولة لتطبيع النسق الأول والتفوق عليه. يقول^(٢):

وقد غرست من الدنيا فهل زمني
معط حياتي لغيره عندما غرضا

في رحلته مع الحياة يعيش تناقضاتها، ويوجه أنساقه الثقافية لإظهار رغبته في التغلب على سلبية المكان العام بالاتكفاء إلى المكان الخاص حيث يكون لفعله الإنساني سلطة التفرد والتميز. فمن المضمرات التي يثيرها النسق المكانى في عرف المعرى موضوعة الجهل، لقد انعدمت وسائل الاتصال بينه وبين مجتمعه لأنعدام التفاهم، فتحققت هجرته إلى المكان الخاص.

ج - صراع المعرى مع الزمان:

مكان المعرى مكانان، وكذلك زمانه زمانان: زمان فيزيائي وزمان خاص به. وعلاقة المعرى مع الزمن علاقة توتر وإحساس بقوة غريبة تجعل الفقر محتماً.
إن سلطة الزمن/القدر المحتمون هي التي تنسج خيوط الصراع الإنساني، وتجعل رؤية الشاعر للمكان سالبة. فـ(لا يمكن إبراك الزمان إلا في تعده وتركيبه)، وليس لنا الحق فيتناوله كأنه معطى وحيد الشكل وبسيط^(٣).

ويمثل أسلوب التضاد لدى المعرفي في مجال الحديث عن الزمن بنية متكاملة حمل من خلالها هموم الوجود، وهمومه الفكريّة والنفسية فعكسَت بشكل خفي مشاعره وأحساسه. ففي تضاد الليل والنهار تتضح جدلية الصراع الإنساني مع الزمن في الليل. ففي الليل لدى الإنسان العادي سرّ غامض، وقوة مهينة تبعث على القلق والحيرة فكيف بيسان حياته كلها ليل في ليل؟! يتعدد في

^(١) **الزووميات**: مختارات ص ١٠٣. **النبيث**: الخفي.

(٢) شروح سقط الزند: المفر الثاني – القسم الثاني، ص ٦٥٥. غرضت: ضجرت.

(٣) حلقة لاز من، غامضون باشلا، ص ٥٢.



شعر المعربي نمط الليل الزنجي^(١) في تصوير السود والظلم وما يرمزان إليه من شؤم ومعاناة. يقول^(٢):

حسبَ الليلَ زنجياً جريحاً
إذا ما اهتاج أحمر مستطيراً
ويقول :^(٣)

فكانى ماقلت - والبدر طفلٌ
ليلٍ هذِه عرُوْنَ من الزنج عليهَا فلاندُّ من جمانٍ
هربَ النسُومُ عن جفوني فيها هربَ الأمِنِ عن فؤادِ الجبانِ

صورة الأولى في وصف البرق وتوصير الرعب في الليل، جسدت من خلالها الفزع بصورة الزنجي جريحاً وقد تلطخ بالدماء، وهو يسخر العناصر المتمثلة في الليل/الزنجي، في وهي اللون الأحمر بدلاًة الخطر، أما الأسود فهو يحي بالشر والقبح، وذلك كلَّه في إيقاع لوني يعقبه إيقاع موسيقي حركي في قوله مستطيراً جريحاً.

ولهذه الصورة دلالة رمزية نفسية. فقد يتدار للذهن أن الشاعر يعبرَ تعابراً جمالياً لكن سياق الصورة يأبى ذلك في قوله:^(٤)

كم أرَدنا ذاك الزمان بمدح فشغنا بضم هذا الزمان
كل فجيعة مرت في حياة المعربي أصدقها بالدهر. فالدهر نسق شعري تقافي قاهر في غموضه وهيبته.

لقد اتخذ من الليل رمزاً لمعاناته الوجودية وتوحدِه، وإذا كان يرضي داءه هذا دواء لأنميته الخطاء^(٥) فالليلة الزنجية هي النمط الذي استوطن نفسه عن الظلم، وتشبيه الظلماء بعروсов من الزنج مقلدة بجمان تهويل للصورة لا تجميل لها. فمن المعروف عن الزنج أنهم يهجون هرجاً شديداً ككيف يصير هرجم عرساً؟!

وما المقابلة بين البدر طفلاً، وشباب الظلماء في العنوان، ثم بين عروس الزنج وقلائدِها الجمانية إلا من وسائل الشاعر لإثارة المفارقات التي يكشف بها الصد صده.

(١) ينظر على سبيل المثال شروح المقط: ٨٣٩، ٨٣٨، ٦٥٧، ٤٥، ٢٤٩، ٢٤٠، ١١٩/١، ٣٧٥/١، ١٣٠/٢، ١٣١-١٣٢ .

(٢) شروح مقط الزند: قصيدة ٣، ٥، ٢٤٠/٣ .

(٣) نفسه: قصيدة ١٤، ٤٢٩/٨-٦ .

(٤) نفسه: قصيدة ٤٤٥، ٤٢٨/١٤ .

(٥) رسالة الغفران، المعربي، تحقيق وشرح عائشة عبد الرحمن، ص ١٢٩ .

عاب د. طه حسين على أبي العلاء في صورة الليلة الزنجية أنه (شيد النبو عن الحقيقة بعيداً ما بينه وبينها من الأمد). فإن ذلك لا يتم إلا إذا كان انتلاف النجوم وانتظامها وموقعها من الليل كائناً لانتلاف القلادة وموقعها من العروض. ومن الظاهر أن الليل ليس بالعروض إلا في اللفظ، وأن النجوم ليست كالقلادة إلا على طرف اللسان^(١).

لم يقصد أبو العلاء المعنى الظاهر وهو البهجة والمرح المتمثلان بعروض الزنج. فالليل في سواده صورة عن حياة المعرى التي أضحي فيها الليل سرمدياً، وهذه العروس زنجية، وللسوداد قيمة قبحية لدى العرب مهما كان جميلاً، فهذه الصورة تتطوى تحت نزعته التأملية. فحياته ليل أسود، والقلائد والنجوم أفكار تلمع في ذهنه ف تكون بمثابة النور الذي يبعد ظلمة الليل السرمدي الذي يعيش فيه. ومعنى ذلك أنه لم يعجز عن الإتيان بصورة موقفة لليل لأنه كفيف البصر.

الليل لدى المعرى ليل نفسي حاول بالهموم والألام، وربما كانت النجوم المتلائمة فيه هي الأفكار التي تلمع في ذهن الشاعر في ليله الطويل. وربما أنسنه ليجد من يتغابب معه رغبة منه في الخلاص من سطوة الزمن، فزمن الشاعر ليس زمناً فيزياتياً. إنه تجربة ممتدّة حافلة بالمتناقضات والصعب، والزمن لديه زمني نفسي انفعالي قاسي. يقول: ^(٢)

علانى فإن بيض الأمانى فنيت والظلم لم ين بفنان
رب ليل كأنه الصبح فى الحسن وإن كانأسود الطبلسان

لا يبرح ليل المعرى، فهو سرمدي في ذهن الشاعر وفي واقعه. هذا الليل الطويل يقضي على كل ما هو جميل في الحياة، وبذلك تبدو صورة الليل صورة إيحائية لثقافة الشاعر في التعامل مع قضياءه وقضايا مجتمعه. وهذا الليل المظلم - مع ذلك - إن بلغ الإنسان فيه ما تمناه يغدو نهاراً مضيناً. وربما أراد القول: رب ظلام يعيش الكفيف، ويتحقق فيه من السعادة لنفسه ولمن حوله لزهى من النور الذي يعيشه المبصرون.

أما موضوع الشيب فهو نسق دال على تحول الإنسان من مرحلة الحيوية إلى مرحلة عقدة السلب. فسرعان ما يفرض الشيب حضوره السالب في الحياة. والشيب دلالة زمنية، تبدو سلطنته فاهرة للإنسان عندما تُمحى رموز الجمال من الحياة.

وفي مجال الصراع النفسي بين الإنسان والزمان يتضاد الإنسان مع الزمن فإما أن يهرب إلى الماضي، وإما أن يثبت ويواجهه. أما في صراعه مع المكان والإنسان فيشحد قدراته الثقافية ليواجهه

(١) تجديد نكراً لأبي العلاء، د. طه حسين، ص ٣٢.

(٢) شروح مقطع الزند: ٤٢٦-٤٢٥/٢-١.



الحياة، ويحمل ثقافة الحاضر لا الماضي ليثبت لا ليغيب نفسه عن مشهد الحاضر ويتماهى مع الماضي، والمعرى في شبيه يسعى إلى تحويل الحاضر إلى ماض جميل. يقول:^(١)

**فلا تُجْنِّبَةُ بالخَضابِ
الشَّيْبُ أَبْهَى مِنَ الشَّبابِ
هَذَا غَرَابٌ وَذَاكَ بَزَّارٌ
وَالْبَلَازُ أَبْهَى مِنَ الْفَرَابِ**

لقد غاب الشباب، لكن المعرى لا يبكيه إنما يحسن من صورة الشيب فتظهر رغبة الآباء في تأكيد قاعليتها. ويقع الشاعر ضحية تناقضتين متلاقيتين: ثقافة الشباب/العمل، وثقافة الشيب/الأمل.

٤ - النسق الضدي في شعر المعرب على المستوى الفني:

أ - الثنائيات الضدية:

يوافق مصطلح الثنائيات الضدية في الشعر العربي القديم مايعرف بالتضاد أو الطلاق. وقد عرف أبو هلال العسكري الطلاق بقوله: (قد أجمع الناس أن المطابقة في الكلام هو الجمع بين الشيء وضده في جزء من أجزاء الرسالة أو الخطبة أو البيت من بيوت القصيدة مثل الجمع بين السواد والبياض...)^(٢)

اما الجرجاني فيخاطب عقل المتنقى مدركاً أثر ماتتركه الثنائيات الضدية من اثر نفسي يشبه عمل السحر.

(وهل تشك في أنه يعمل عمل السحر في تأليف المتابعين حتى يختصر لك بعد ما بين الشرق والمغرب، ويجمع ما بين المشتم والمعرق... ويربك التسام عن الأضداد، فيأتيك بالحياة والموت مجموعين، والماء والنار مجتمعين...)^(٣)

يؤدي التضاد إلى حالة من التوتر، ومساحة التوتر - كما يراه كمال أبو ديب - «تشا على المستوى التصويري في لغة الشعر باتمام مفهومين أو أكثر أو تصويرين أو موقفين لامتجانسين أو متضادين في بنية واحدة يمثل فيها كل منها مكوناً أساسياً، وتتحدد طبيعة التجربة الشعرية جوهرياً بطبيعة العلاقة التي تقوم بينهما ضمن هذه البنية»^(٤).

وبناءً على هذا الكلام يمكن أن نقول إن قانون التضاد يوجد شبكة من العلاقات التي تتسامي فيها الأنفاق المتضادة في النص الشعري. يرى الغذامي^(٥) أن ثمة نسقين متضادين متلازمين في

(١) شروح سقط الزند: ١٢٨٤.

(٢) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، ص ٣٣٩.

(٣) لسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، فراه وعلق عليه محمود محمد شاكر، ص ٣٢ .

(٤) في الشعرية، كمال أبو ديب، ص ٤١ .

(٥) النقد الفقهي، ص ٧٧ وما بعدها .



النصوص الأدبية أحدهما نسق ظاهري والآخر نسق مضرور في بنية النص. ويمكن أن نضيف نسقاً آخر ناتجاً من تضاد النسقين بين المبدع والمتنقي يكون المبدع من خلاله رؤية شمولية للحياة .

وأجه المعرى ثانيات الحياة بإشكالياتها كلها، وحاول أن يصنع من خلال انفعاله بهذه الثنائيات رؤيا خاصة فقد تنقل بين الواقع والحلم، الحياة الموت، السلب والإيجاب، وصنع من الفجوة التي نشأت بين المكونين المتضادين علاقة جديدة جديدة جعلت ليداعه موسوماً باسمة الفردية. فله رؤية فردية تناول من خلالها ما أحاط به ليس من خلال علاقات المشابهة إنما من خلال علاقات التضاد.

تجلى – على سبيل المثال – في شعر المعرى ثانية الغنى/ الفقر. ويتبنى المجتمع ثقافة الغنى، أما الشاعر فيولد أنساقاً مضادة لثقافة المجتمع. يقول:(١)

فإن الغنى والفقير في مذهب النهي
لستان، بل أعني من الثروة الغنم
ولا درهماً إلا ودر به الهم

إن له رؤية مختلفة عن رؤية مجتمعه في الفقر والغنى. فقد جعل المال مشتقاً من الميل؛ لأنّه يميل بالإنسان عن الواجب إلى ما ليس بواجب، والدرارهم سميت بذلك؛ لأنّها تدرّ الهم. وهذا جناس طريف التعليل إبه الغنى الحقيقي في ثبات علاقة الإنسان بالإنسان، ويحاول أن يصحح بعض المفاهيم المجتمعية الخاطئة فيتصاد مع صوت مجتمعه.

انزعز المعرى عن كل شيء إلا عن الظلم، فقد الروح، ولم يتم وزناً للجسد.
يقول:(٢)

لا تكرموا جسمدي إذا ما حل بي
ربيب المنون فلا فضيلة للجسد
وأروه من فبل الفساد فإنه
جسم إذا فقدت حرارته فسد
الموت يؤكد قهر الإنسان فتلاشى سلطة الإنسان أمام سلطة الموت، هذه السلطة التي تقى
القوة الإنسانية، فالجسد يتحول من الإيجاب في الحياة إلى السلب في الموت، هذه الجدلية تزورق
الشاعر. وهو يصور الصراع الذي يعيشه من الدهر في صورة القتاد والفسيلة قائلاً:(٣)
والناس كالخيل ما هبّن بمعطية
في مزنيها كعطايا آل حلب
دهري قتاد، وحالى ضالة ضرولت
عما أريد، ولوبي لون ليلاب

(١) شروح سقط الزند: ١١٥٥/٣ - ١١٥٦ .

(٢) للزوبيات: ٥٢٩/١ ، وأروه من وراء أي شعره .

(٣) نفسه: ١٨٠/١. المري: الجري، حلب: فرس لبني تغلب، القتاد: الشوك، وهو شجيرة صغيرة في اليمن ترتفع قدر ذراع.



نحن في هذين البيتين أمام نصفين ضديين تتمثلهما: صورة الإنسان المغلوب، وصورة الدهر الغالب ويدور الصراع بين الصورتين حول قضية محورية في ثقافة المعرى هي الموت. فالدهر قد يجسد نسقاً ثقافة الغلبة والقهراً، ويمتلك ميزة تجعل الذات تشعر بالاستغفار أمامه. يقف المعرى أمام مشكلات عصره حائزًا بين الأصداد فعلاكته مع السلطة علاقة تضاد، وعلاقته مع الحياة علاقة تضاد، وهو يقف أمام ضدين: ضدُّ في الزمن الحاضر، وضدُّ في الزمن الماضي. يقول^(١):

لطال منها لما يأتي به العجب
وإنما أنت للنكراء محتجب

لو تعلم الأرض ما أفعال ساكنها
وما احتجبت عن الأقوام من نسك
ويقول^(٢):

أن يفعل الخير مناع وحجاب
وكلَّ معنى له نفي وإيجاب
والنوم موت قصير فهو منجاب

مالي أرى الملا، المحجوب يمنعه
ويختري النفس إنكار ومعرفة
والموت نوم طويل ماله أمد

في الأبيات مجموعة من الثنائيات تتسم بطبع مأساوي. فثمة جملة حضور/غياب إذ يحضر النفي، ويغيب الإيجاب، يحضر الإنكار، وتغيب المعرفة، يتحجب المعرى وتظهر النكراء. يستمد المعرى هذه الثنائيات من خلال ثقافة التفاعل في مجتمعه، ويجد المتنبي أنه إزاء ثنائية تظهر بجلاء في شعر المعرى هي ثنائية الاتصال/الانفصال تظهر من خلال جملة الفساد/الإصلاح، ومن خلال علاقة المعرى بالمرأة. فعلاكته بها علاقة انفصال. لكن هذا الانفصال عن العالم الأنثوي نجده يتحول إلى اتصال مع المرأة/الأم.

اتصل بالعزلة لينفصل عن المجتمع، اتصل بصوت العقل لينفصل عن صوت اللذة، اتصل بالزهد لينفصل عن منع الحياة الزانفة، اتصل بالبصرة، وانفصل عن البصر. فكرة الاتصال والانفصال هذه ناتجة من فكرة الموت والشازم وغلبتها على تفكيره. والمعرى في حالات اتصاله وانفصاله يتضاد مع النسق الجماعي، أو مع صوت مجتمعه. لقد جمل القبيح، فحسن العمى ليواصي نفسه في محاولة منه لتمجيد البصيرة وإضعاف البصر فائلاً^(٣)

ذهبَ عينيْ مسانِيْ جسمَ آونَةَ
عن النظَّوْحِ بِالمِيدِ الأمَالِيسِ

(١) نسخة: ٨٢-٨٣ / ٥-١ .

(٢) نسخة: ٦٣-٦٤ . ٨٠. منجاب: زائل.

(٣) نسخة: ٢/٥١ .



اما الالوان فتودي دوراً وظيفياً فاعلاً للكشف عن الأساق الثقافية المضمرة، وخلق صورة فنية تقصص عن رؤيتها. ينقد من خلاله الموقف الثقافي الجمعي. هذه الرؤية المضادة للنسق الجمعي أشعرته بالعزلة والغربة الذاتية، فشكل نسقاً فردياً تعامل مع النسق المضاد وفق معطياته الثقافية.

ويتجلى تضاد الألوان بشكل قوي في تضاد الأبيض/الأسود لدى المعربي. يقول:^(١)

والليل قد مَدْ عِمَادَ نُورَهُ
بِاللهِ يَا دَهْرَ أَدِقْ غَرَابَهَا
موتاً مِنَ الصَّبْحِ بِبَارِ كُرَزْ

تضاد الألوان في شعر المعربي ظلال تخفي وراءها مفاهيم شتى. فقد خلق من تنافر الأبيض والأسود وحدة، ومن التضاد كلاً.

إن مساحة الأسود في الصورة تقابل بوسي من البياض بغية إحداث لون من التنافر والتنازع في الصورة. فالليل الذي يشبه الخيل المفتر يزيد الإحساس بالأجزاء المظلمة من الصورة. يمثل الأبيض والأسود حقيقة نفس الشاعر، ويحملان الدلالة النفسية أكثر من كونهما تقليداً، أو تحدياً ورغبة في الإبداع ولا سيما حينما يكونان متقابلين.

لقد جمع المعربي بين الأصداد على نحو جمالي من خلال الصراع القائم في نفسه. يقول:^(٢)

عَلَانِي فَيْلَنْ بِيَضْ الْأَمَانِي فَنِيتْ وَالظَّلَامُ لَيْسْ بِفَانِ

إن فناء الأماني البياض، وبقاء الظلام سرمدياً، وعمسة الليل البهيم التي تشبه تنفس الصبح، وإيقاع ذلك بصورة العروض الزنجية هذه الصور كلها أعطت تناسقاً سبيلاً اتحاد الأصداد. إن الإيحاء الذي يتركه فناء الأماني البياض، وبقاء الظلام السرمدي يحرك النفوس لتتأمل مع الشاعر، وتترقب ذلك الفناء الذي أصاب أحلامه وراوه. لقد فني كل شيء حوله وهو يتصرّ ويتأمل مع قناع العمى.

إن الموت عنده هو الإكسير الذي يظهر ويشفي. إنه يشعر أنه ميت فالحياة موت يسعى إليه. وهو بذلك يكشف عن نسق مضاد يخترق النسق الجمعي كي يكشفه، ويصحح مفاهيمه. فهو يفهم الأبيض والأسود لديه يتحققان في الزهد والعزلة، ويتعارضان مع ما هو موجود لدى النسق الجمعي.

بــ الصورة التنازفية :

يمكن أن نطلق على الصورة التي تجمع بين متنافرات تربط الكلمات المضادة والمعانى الضدية اسم صورة تنازفية بغية إحداث تأثيرات خاصة لدى المتفقى. وتعتمد هذه الصورة على

(١) شروح سقط الزند – القصيدة ١٣-٤٢٢/٤٢٣، الأكفر من الخيل : الذي يكون البياض في بيده إلى مرتفعهما دون الرجالين، لكرز من البذرة: الذي ألقى ريشه. شبه الليل بالغريب والصبح بالبازى، والهاء في غيرها عائنة إلى الباءة.

(٢) نفسه: ق ١٤/٤٢٥ .



وجود تناقض بين طرفيها^(١). ونجد أمثلة متعددة للصورة التنافريّة في شعر أبي العلاء المعربي. يقول^(٢):

للن صدنتْ أهلاً قوم فهل لها
سائِبُ من يدعُو إلى الذِّير جاهداً
صقال، ويحتاجُ الحسامُ إلى المصطلِ
وارحلُ عنها، ما إمامي سوى عقلِي
يدعو المعرِي إلى اتِّباعِ العَقْلِ، ومخالفةِ المَجَمِعِ فيوجدُ تضاداً بين نسقِ الأنا ونسقِ المَجَمِعِ.
وقد استعار صفة الصداً للأهلاً، وتقدَّم الاستعارة خرقاً لعرف لغوي لدى المتنقي. إن مثل هذه الصورة قادر على إحداث عنصر المفاجأة، وأداء وظيفة تشويقية من خلال اللعب بالخيال.
يرى كوهين أن (قول المتنافرة تتناسب مع المسافة الفاصلة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي)^(٣).

ويمكن أن نقول: إن الصورة التنافريّة تشكُّل انتزاعاً على مستوى اللغة، تهدف إلى الكشف عن إمكانات اللغة البشرية.

وربما لامس الجرجاني معنى الصورة التنافريّة في حديثه عن نقص الصفة باسم ضدها قائلاً: (وسوء عبرت عن نقص الصفة بوجود ضدها، أو وصفها بمجرد العدم وذلك أن في إثبات أحد الصنفين وصفاً للشيء، نفياً لل ضد الآخر، لاستحالة أن يوجد معاً فيه، فيكون الشخص حياً ميتاً معاً، أصمّ سمياً في حالة واحدة. قوله في الجاهل: «هو ميت»، بمنزلة قوله ليس بحسي وأن الوجود في حياته بمنزلة العدم)^(٤).

من أمثلة الصور التنافريّة في شعر المعرِي قوله:

سناك بطرفي، بل سناك في ضيقني
ولوقدت لي نارُ الظلام فلم أجد
لازمته عقدة العمي في شعره فإذا بالظلم يشتعل ناراً، وفي الليل إشارة إلى عالمه النفسي الداخلي، ففيه يشعر بغزارة نفسية، ويحاول أن ينقذ نفسه من سجنها. الزمن في شعره يأخذ منحى الثبات، وهو ي يريد محاربة هذا الثبات.

إن الظلم الموجود في حياته يعادله ظلام موجود في مجتمعه. صورة الظلم التي يعيشها لا يمكن أن تتبدل إلا بصورة ظلام وعماء في المجتمع، والنور المفقود لا يستعاد إلا بتغييب ما يزعجه.

(١) موسوعة المصطلح النقدي، عبد الواحد لولوة، ص ١٥.

(٢) التزوميات: ١٢٨٨/٢.

(٣) بنية اللغة الشعرية، جان كوهين، ص ١٢٥.

(٤) لمرار البلاغة، الجرجاني، ص ٧٨.

(٥) التزوميات: ٥٣٧.

وبناء على ذلك نستطيع أن نقول: إن للرؤية والرؤى المضادة دلالة نفسية عميقة. كما أن الانحراف في اللغة يوضح قصد الشاعر في تأسيس نسقه الخاص عن طريق التناقض في السياق النسقي العام.

(١) يقول المعربي أيضاً:

غَيْرُ مَجِدٍ فِي مَلْئِي وَاعْتَقَادِي نَوْحُ بَالِكِ وَلَا تَرْنُمْ شَادِ
وَشَبَّيْهَ صَوْتُ النَّعَيِّ إِذَا فَيْسَ بِصَوْتِ الْبَشِيرِ فِي كُلِّ نَادِ
أَكْتَتْ تَأْكِيمَ الْحَمَامَةَ لَمْ غَنَّتْ عَلَى فَرْعَ غُصْنَهَا الْمَيَادِ
إِنْ فِي بَكَاءِ الْحَمَامَةِ وَغَنَانِهَا تَشَاؤِمًا يَمْتَزِجُ بِالسَّرُورِ، وَتَخْتَلِطُ الْحَدُودُ بَيْنَهُمَا. وَمِنْ خَلَلِ أَنْسَنَةِ
الْحَمَامَةِ تَظَهُرُ الْمَعْنَى الْعَمِيقَةُ الْمُسْتَتَرَةُ خَلْفَ الصُّورَةِ التَّقَافِيَّةِ، وَتَأْخُذْ شَكْلًا يَمْتَدُ عَلَى النَّصِّ
بِأَكْمَلِهِ، إِنَّهُ يَزاوِجُ بَيْنَ الْمَوْتِ وَالْحَيَاةِ، وَيَجْعَلُ مِنَ الْحَيَاةِ مَوْتًا، فَالْمَيِّتُ مَيْتُ الْأَحْيَايِّ لَدِيهِ.
وَمِنَ الصُّورَاتِ التَّقَافِيَّةِ لَدِيهِ تَصْوِيرَهُ خَوْفُ اللَّيلِ مِنْ قَوْلِ النَّاسِ وَمِنْ تَعْبِيرِهِمْ فَرَارَةُ فَعَادَ
مَسْرَعاً. يَقُولُ: (٢)

تَوَلَّ سَارَ مِنْهُمَا فَعَادَا وَلِيلٌ خَافَ قَوْلَ النَّاسِ لَمَّا
دَجَانَ فَتَاهُ بِالْمَرِيجِ فَوْهَ وَالْبَسَ جَمْرَةَ الشَّمْسِ الرَّمَادَا
لَدَ أَضَافَ لِلصُّورَةِ رُوحًا جَدِيدَةَ حِينَ أَنْسَنَ اللَّيلِ، وَخَلَعَ عَلَيْهِ الْمَشَاعِرَ رَغْبَةَ مَنْهُ فِي إِنْطَاقِهِ
مِنْ خَلَلِ صُورَةِ تَقَافِيَّةِ.

ج - المفارقة اللغوية:

يهدف الشاعر من خلال هذه المفارقة إلى خلق عوالم متضادة يقدم من خلالها رؤيته للوجود بتفاوت جديدة مغایرة. والمفارقة علاقة وثيقة بالأضداد التي تشكلها الحيل البلاغية التي يستخدمها الشاعر عن معنى يتضاد مع معنى آخر، وبمعنى آخر تحرّف الشيفرات التكافية عن المباشرة في المفارقة اللغوية .

يصنّع الشاعر المفارقة، ويقف عاجزاً أمامها. فـ(المفارقة تقوم على إدراك حقيقة أن العالم في جوهره ينطوي على التضاد، وأن ليس غير موقف التقيضين ما يقوى على إدراك كلّيته المتضاربة). (٣).

وتعني المفارقة فيما تعنيه الوعي الشديد بالتناقض داخل الذات الشعرية. وفيها دليل على انتصار سلطة صانع المفارقة، تظهر التناقض بين نسقين: النسق التكافي الصانع للمفارقة، والأخر

(١) شروح سقط الزند: ٩٧١/٣ - ٩٧٢.

(٢) شروح سقط الزند: ٧٩٢/٢ - ٧٩٤.

(٣) موسوعة المصطلح النّقدي، د. سامي، موريك، ترجمة عبد الواحد لوزة، ص ٣٤ .



يحمل رؤية معينة تتصادم بشكل حاد مع ثقافة الآخر، فيفرض سلبياته، ويسعى إلى معاينة سلبيات الحياة من خلال التضاد. فأساسها يتجلّى في المتناقضات. وقد وجّهنا آثراً لهذه المفارقة في صورة الحياة والموت لدى المعرّي. فقد اتسمت نفسيته بالقلق والتساؤل الفلسفى تجاه موضوعات الحياة، فصور المفارقة بين ثيمتين متعارضتين: الحياة/الموت أو الزهد/المجد. يقول: ^(١)

رأى في الكرى رجل كأني
من الذهب اخترت غشاء راسي
فلنسوة خصّت بها أنساراً
كهرمز أو كملك أولي خراس
قللت معبراً ذهباً لي في اندراسي
وذلك نهاية ذهابي
تنصارع هوا جس المجد في أعماقه مع ما يظهره من زهد. فهو يعتد بنجاح العلم والتفى؛ لأنه سلطان في هذه الحياة، يعتقد بعلمه تعويضاً عن نقص، وكلما عارضه أمر يقظ فيه عقته، فاظهر عكسها أو دافع عنها. وهو هنا يُظهر نسقاً استعلانياً يتصادم مع نسق الآخر ويستعلي عليه.
إن الرائي هو أبو العلاء نفسه، وقد أظهر له المنام ما أخفاه العقل الباطن من نوازع الكبرياء، ولما فاته الناج فاضل في اليقظة بين ناج الملك وناج الزهد، ولعل هير حرف السين المكسور في القافية يشعر بحالة التوتر النفسي التي يعيشها الشاعر.

يشكل الزهد في ثقافة المعرّي أداة ناجعة لمواجهة حقائق شغلت فكر الإنسان وتشغله، وبما أن الموت محتم، والشاعر يرى الناس منغمسين في متاع الحياة يصطنع لنفسه ثقافة خاصة من خلال مفارقة استعلانية، ويحاول أن يجعل النسق الفردي ينتصر على النسق الجماعي فيرسم أنا مفارقة في شخصيتها وفkerها وسلوكها لأي إنسان آخر.

وقد سعى المعرّي إلى هذه المفارقة في شعره وفي حياته. فقد أوصى أن يكتب على قبره:
هذا جناه أبي على وما جنته على أحد

لقد فرق النسق الجماعي حقاً، فهو لم يجن على أحد في الحياة من حيث النسل والزواج، وكذلك لم يجن على أحد من حيث حاجاته الحياتية. فقد كان شديد الزهد.
ولعل هذه المفارقة على سبيل المستوى العبائى والشعري هي التي جعلته يهاجم فكرة الزواج في شعره قائلاً: ^(٢)

فليت حواء عقيراً غدت
لا تلد النساء ولا تحبل

(١) لزوميات أبي العلاء: ٢٣٠/٢.

(٢) نفسه: ١٨٨/٥.

كل ما في الحياة يتحول إلى ضده في مهـال المفارقة: الزمن الموجب يتحول إلى سالب، الليل الجميل يتحول إلى ليل كثيب، ومن ثم يضحي الشاعر ضحية لمفارقات الحياة فيتلامي نورته وانفعاله كلما أدرك الحياة بعمق.

من المفارقات الطريفة قول أبي العلاء:^(١)

جـنـى النـحلـ أـصـنـافـ الشـقـاءـ الـذـيـ نـجـنـىـ
وـجـدـنـاـ أـذـىـ الـدـنـيـاـ لـذـىـذـاـ كـأـنـماـ

يفارق الشاعر النسق الجمعي في التلذذ بعذاب الدنيا، حتى إن العذاب طعمًا يشبه طעם العسل. وذلك كله في إطار مفارقة النسق الجمعي مقابل إنها نسق الأنما ونفردها.

- ملخص

– هـدـفـ الـبـحـثـ إـلـىـ تـأـكـيدـ الـقـيـمةـ الـوـظـيفـيـةـ الـتـيـ تـؤـدـيـهاـ الـأـنـسـاقـ الضـدـيـةـ فـيـ بـنـيـةـ نـصـ الـمـعـرـىـ إـنـهـ بـنـيـةـ مـتـحـرـكـةـ قـالـرـةـ عـلـىـ التـشـكـلـ، وـضـعـ التـحـولـاتـ مـاـ يـجـعـلـ أـنـسـاقـهاـ الـمـضـمـرـةـ ذاتـ صـفـةـ دـيـنـامـيـةـ وـأـبـعـادـ دـلـائـلـةـ.

– النـسـقـ الـمـضـمـرـ فـيـ نـصـ الـمـعـرـىـ لـاـ يـتـذـدـ دـلـالـةـ أـحـادـيـةـ الـمـعـنـىـ، لـكـنـهـ يـبـدوـ حـامـلـاـ لـأـنـسـاقـ دـلـالـيـةـ مـتـعـدـدـةـ مـاـ يـجـعـلـ النـصـ الـشـعـريـ سـيـرـورـةـ نـفـسـيـةـ وـاجـتمـاعـيـةـ وـتـقـافـيـةـ.

– ثـمـةـ وـظـيـفـةـ نـفـعـيـةـ لـلـبـلـاغـيـ وـالـجـمـالـيـ فـيـ النـصـوـصـ الـشـعـرـيـةـ. فـالـقـيـمةـ الـجـمـالـيـةـ أـسـاسـ تـحـقـيقـ شـعـرـيـةـ الـشـعـرـ.

– يـشـكـلـ الزـمـانـ وـالمـكـانـ صـيـغـاـ نـسـقـيـةـ تـعـكـسـ مـوـقـعـ الـمـعـرـىـ مـنـ مـضـامـينـهاـ وـقـضـاـيـاهـاـ، لـذـاـ يـسـهـمـ بـدـورـهـ فـيـ إـثـارـةـ أـنـسـاقـ الزـمـانـ وـالمـكـانـ، وـمـنـ ثـمـ إـشـكـالـاتـ الـوـجـودـ لـاـ لـمـجـرـدـ الإـثـارـةـ وـالـرـصـدـ فـحـسـبـ وـإـنـماـ لـيـأـخـذـ مـنـ عـالـمـ الإـثـارـةـ وـسـيـلـةـ لـإـثـبـاتـ مـرـكـزـيـةـ الـإـنـسـانـ الـإـيجـابـيـ فـيـ خـلـقـ الـتـجـربـةـ فـيـتـمـكـنـ مـنـ التـصـدـيـ لـمـاـ يـنـضـادـ مـعـ أـفـقـهـ أوـ يـهدـدـ كـيـانـهـ.

– الـأـنـسـاقـ الـتـقـافـيـةـ الـإـيجـابـيـةـ وـالـسـلـيـبةـ وـالـجـمـالـيـةـ وـالـقـبـحـيـةـ وـالـمـتـجـابـوـةـ وـالـمـتـصـالـمـةـ عـلـىـ تـوـالـيـهـاـ وـتـتـامـيـهـاـ فـيـ النـصـ تـشـكـلـ وـظـيـفـةـ جـمـالـيـةـ لـدـىـ الشـاعـرـ فـيـ نـقـدـ الـأـخـرـ بـأـنـمـاطـهـ وـأـنـسـاقـهـ.

– إـنـ درـاسـةـ الـأـنـسـاقـ الـمـتـضـادـةـ فـيـ النـصـ تـضـعـ أـمـامـ الـمـتـلـقـيـ فـكـرـةـ الـنـسـقـ الـمـتـعـدـدـ. فـالـنـصـ الـشـعـريـ يـمـثـلـ ظـاهـرـةـ مـتـسـمـةـ بـالـحـرـكـيـةـ وـالـانـفـاثـ. وـهـذـاـ مـاـ يـعـطـيـ النـصـ الـشـعـريـ خـصـوصـيـةـ الـتـعـدـدـ الـقـرـائـيـ، وـمـيـزـةـ التـأـوـيلـ الـتـقـافـيـ.

(١) شـرـوحـ سـقطـ الرـزـندـ: ٩١٩/٢.



- نمة محولات ثقافية للنسق في قصيدة المعرى من خلال شعرية المضد. وقد استحضر المعرى عالم الأضداد التي رصدتها في مجتمعه لكي يعيد تشكيلها بفعل طاقة اللغة، ولكن يولد منها أنساقاً متحولة قادرة على استيعاب تصوراته حول إشكاليات الكون والوجود.
- للثانيات الضدية فاعلية في بناء النص الشعري من خلال توالي الأنساق وتناميها. وقد استطاع المعرى تقديم رؤية للموضوعات التي واجهها في حياته من خلال استثارة جدليات متعددة تندرج في إطار جدلية كبرى هي جدلية الحياة والموت.
- أما المفارقات الشعرية فقد ظهرت من خلالها صور: الشاعر الذي أصبح أسيراً لأنسان المجتمع الثقافية وأحداث الزمن السالبة ومحاولاته إظهار نسق مضاد للنسق الجمعي. فكانت تجربة المعرى الشعرية تجربة ثقافية يبدو الشاعر فيها صانعاً للأنساق.
- الصورة التأففية تجعل من المتأفف تمثيلاً دالاً على وعي الشاعر التأفيجي تجاه موضوعات الحياة التي يقتمنها. فيصور عالمه توافقاً وتضاداً عبر نظام نسقي خاص يجعل هذه الأنساق تشغله وظائف جمالية لا حصر لها تحفز المثلقي على تأويلها.
- استحضر المعرى الأضداد، وأعاد تشكيلها بفعل اللغة فولد منها أنساقاً متحركة قادرة على استيعاب تصوراته حول إشكاليات الكون والوجود، فقام في شعره صوراً مختلفة للصراع: صراعه مع المجتمع، صراعه مع الدهر... بوصفها أنساقاً ثقافية قدم من خلالها تساولات حول جدلية الحياة والموت، وسعى إلى تأكيد دور الإنسان في ترسیخ قيم القبيح والجميل في الحياة.
- اتخذ المعرى نسقاً ضدياً من النسق الجمعي ليعيد تشكيله وفق رؤيته الخاصة.
- مفهوم الرفض في فكر المعرى هو القيمة الكبرى لصنع العالم تستطيع فيه الذات أن تخلق سلطتها المضادة.

المراجع

- ١- أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني - قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر - القاهرة - مطبعة المدنى - ط ١ - ١٩٩١.
- ٢- بنية اللغة الشعرية: جان كوهين - ترجمة محمد الولي ومحمد العمري - المغرب - الدار البيضاء - دار توفيق للنشر - ط ٢ - ١٩٩٠.
- ٣- تجديد ذكرى أبي العلاء: د. طه حسين - مصر - دار المعارف - ط ٨ - ١٩٥١.
- ٤- التلقى والسياسات الثقافية (بحث في تأويل الظاهرة الأدبية): عبد الله إبراهيم - كتاب الرياض - مؤسسة اليمامة الصحفية - العدد ٩٣ - ٢٠٠١.

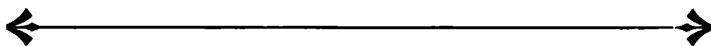


- ٥- جدلية الزمن: غاستون باشلار - ترجمة خليل أحمد خليل - بيروت - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - ط١ - ١٩٨٢.
- ٦- جماليات المكان: غاستون باشلار - ترجمة غالب هلسا - بيروت - وزارة الثقافة والإعلام - بغداد - د.ت.
- ٧- رسالة الغفران: أبو العلاء المعربي - تحقيق وشرح عائشة عبد الرحمن - مصر - دار المعارف - ط٤ - د.ت.
- ٨- شروح مقط الزند: أبو العلاء المعربي - مصر - القاهرة - الدار القومية للطباعة والنشر - ١٩٤٥.
- ٩- العزلة والمجتمع: بنيولاي بريدياف - ترجمة فؤاد كامل - لبنان - طرابلس - المنشورات الجامعية - ١٩٨٥.
- ١٠- في الشعرية: كمال أبو ديب - لبنان - بيروت - مؤسسة الأبحاث العربية - ط١ - ١٩٨٧.
- ١١- كتاب الصناعتين: أبو هلال العسكري - تحقيق مفید قبیحة - بيروت - دار الكتب العلمية - ط١ - ١٩٨١.
- ١٢- مع أبي العلاء في سجنه: د.طه حسين - القاهرة - دار المعارف - د.ت.
- ١٣- اللزوميات: أبو العلاء المعربي - مصر - دار المعارف - د.ت.
- ١٤- موسوعة المصطلح النقدي: د.سي ميوبيك - ترجمة عبد الواحد لؤلؤة - بغداد - دار الرشيد للنشر - د.ت.
- ١٥- موسوعة المصطلح النقدي: عبد الواحد لؤلؤة - بغداد - دار الرشيد - ط٢ - ١٩٨٢ .
النقد التأفي: عبد الله الغذامي - الدار البيضاء - بيروت - ط٢ - ٢٠٠١



**بلاغة الحنين في قصيدة
«لقد زارني طيف الخيال فهاجني»
لأبي العلاء المعري**

د. لطفيّة إبراهيم برهم^(١)



الملخص

يُتَخَذُ هذا البحث من قصيدة (لقد زارني طيف الخيال فهاجني) لـ«أبي العلاء المعري» مجالاً للقراءة والتلقي، لتحديد بلاغة الحنين فيها عبر أربع صور رئيسية هي: صورة الإبل الطراب، وصورة البرق، وصورة الربيع، وصورة طيف الخيال، وهي صور يوازي تراكمها بوصفها مشوّقات مراكمةً للبعد عن الوطن، أو لأسباب البعد عنه.

ما البلاغة؟

بعد هذا السؤال مفتتح البحث، ومفتاحه الرئيس؛ لأن هناك فرقاً جوهرياً في تحديد ماهية البلاغة في الدرسين اللغويين: القديم والمعاصر؛ إذ يعيينا الجذر اللغوي (بلغ) يبلغ إلى الفصاحة، وحسن

(١) أستاذة في جامعة تشرين.



الكلام، أو حسن البيان، والمقدرة على الإبلاغ بعبارة اللسان كنه ما في القلب^(١)؛ أي المقدرة على الإصال، وقوة التأثير؛ لتحدد البلاغة عند علماها بوصفها علمًا تدرس فيه وجوه البيان^(٢).
أما اصطلاحاً فالبلاغة:

- ١- نتنيات وصور، تهدف إلى الإقناع بموضوع ما.
- ٢- صور / إشارات / قواعد، ينسج حولها التعبير الأدبي.
- ٣- طرق أسلوبية، خاصة بكاتب / جماعة / فترة / نوع.
- ٤- وتتنوع القواعد البلاغية بحسب اعتبار^(٣) الصور جمالياً.
- ٥- كما تكون (البلاغة) الأبعاد القابلة، بتصحيحها — الذاتي؛ أي بتعديل المستوى العادي للتكرار بخرق القواعد، أو بإبداع قواعد جديدة^(٤).

فالبلاغة علم تدرس فيه وجوه البيان: الصور بوصفها خرفاً للغة المعيارية، ليس بخرق القواعد، أو إبداع قواعد جديدة، بل عن طريق العلاقات الجديدة التي تجمع بين دوال تنتهي إلى حقول دلالية مختلفة؛ لتأثير في المتنقي، وتنتقل إليه التجربة الشعرية.

أما البلاغيون فقد حددوا مفهوم البلاغة في الدرس القديم بوصفها فناً، والفن يعني الصنعة، فهي صيغة تتوجه العقلانية المنهجية الإنسانية؛ وبذلك تكون البلاغة منهاجاً يمس خاصية ملزمة للإنسان هي الكلام، وبوصفها منهاجاً فإنها تتميز بمجموعة من القواعد؛ هذه القواعد ليست موصوفة بطريقية تعسفية، بل لقد ربط بينها من زوايا نظر قائمة على أسماء منطقى. وتكون هذه القواعد في مجموعها بناء معتقداً يتكون هيكله من التبعة والمشابهة والتحديد، هذا يعني أن هناك طبيعة نسقية للبلاغة وظيفتها الأولى إنتاج نصوص حسب قواعد دFN معينة.

(١) ينظر: مجمع لسان العرب المحض للعلامة ابن منظور، قدم له العلامة الشيخ عبد الله العلايلي، إعداد وتصنيف: يوسف خباط، دار لسان العرب، بيروت – لبنان، المجلد الأول، مادة (بلغ).

(٢) ينظر: للمجمع الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، قام بإخراجه: إبراهيم مصطفى أحمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي النجار، أشرف على طبله: عبد السلام هارون المكتبة العلمية، طهران، الجزء الأول، مادة (بلغ).

(٣) كذلك وردت في المجم.

(٤) مجمع المصطلحات الأدبية المعاصرة، د. سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني – بيروت سوشرز – الدار البيضاء، الطبعة الأولى / ١٩٨٥ م ٥٥ / ٥٦ .



أما المفهوم العلمي للحديث للبلاغة فهو مخالف لما سبق ذكره، إنه عكس المفهوم السابق إذ لم يعد الهدف الأول للبلاغة العلمية إنتاج النصوص، بل تحليلها^(١)؛ وبذلك يمكننا أن نقول: إذا كانت البلاغة القديمة إنتاجاً للنصوص فإن البلاغة بالمفهوم الحديث منهج لتحليل النصوص؛ أي أنها تتمسك بوصف هذه النصوص، وربط آثارها المستخرجة ببعض الخصوصيات البنائية الكامنة فيها؛ وبذلك يمكن أن تصبح البلاغة المعاصرة بلاغة وصفية، بل (بلاغة تاريخية وتأويلية تعكس بصورة نقية وضعيّة تلقي الشارح (النص)). إنها مؤهلة في هذه الحالة لتكوين أساس «نظريّة تداولية للنص»^(٢)؛ وبذلك يصبح المطلق طرفاً مهماً في مفهوم البلاغة الحديثة؛ طرفاً تحدد فاعليته درجة التوتر التي ينتجها النص، وتكون الصورة التي يختلف مفهومها في الدرس البلاغي القديم عن مفهومها في الدرس المعاصر؛ لأنها في أولهما صورة بلاغية تقوم على المشابهة، وفي ثانيهما صورة شعرية، يؤسسها الانزياح، وتقوم على الاختلاف؛ وبذلك تكون البلاغة: فن العبارة نسقاً من الانزياحات السانية، وهي ثلاثة أصناف: انزياح في التركيب (العلاقة بين الدلائل)، وانزياح في التداول (العلاقة بين الدليل والمرسل والمتنقى)، وانزياح في الدلالة (العلاقة بين الدليل والواقع)^(٣).

فحدثت الصورة يؤدي حسب «جرار جينت» إلى فجوء؛ لأن (روح البلاغة كلها كامنة في الوعي بفجوة ممكنة بين اللغة الواقعية (لغة الشاعر)، ولغة محتملة (التي يحتفل أن يستعملها التعبير البسيط والعام)، تلك الفجوة التي تتفى أن تقوم في الذهن لكي يتم تحديد فضاء للصورة^(٤)). فنحن في هذه الدراسة لن نستعمل مفهومي الكتابة والاستعارة بوصفهما صورتين بلاغيتين بالمعنى التقليدي الضيق لهما، بل سنعدهما عملية أعم بكثير من الصورتين البلاغيتين المعروفتين، إنما تعبان عملية انزلاق متواصل للدلال عن مدلولاتها، تتم حسب علاقة تشابه، أو علاقة تجاور تنتفع على التوالي: استعارة أو كتابة.

- ١ -

يعينا الحنين إلى الجذر اللغوي (حنن) الذي يرتبط دلائلاً بالشوق والاشتياق، ونزوع النفس إلى الشيء أو تعلقها به؛ لأن (..الحنين: الشوق وتوقان النفس، والمعنيان متقاربان، حن إلى يحن

(١) ينظر: البلاغة والأسلوبية: نحو نموذج ميكانيكي لتحليل النص، هنريش بليث، ترجمة وتقديم وتعليق: د. محمد المصري، منشورات دراسات مل، منشورات مجلة دراسات ميكانيكية أدبية لسانية، للدار البيضاء - المغرب، الطبعة الأولى / ١٩٨٩ م / ١٦ .

(٢) المرجع السابق نفسه / ١٩ .

(٣) ينظر: المرجع السابق نفسه / ٤١ .

(٤) المرجع السابق نفسه / ٦٥ .

حنيناً فهو حان،.. حنت الإبل: نزعت إلى أوطانها أو أولادها، والنافقة تحنُّ في إثر ولدها حنيناً تطرب مع صوت، وقيل: حنينها نزاعها بصوت وبغير صوت، والأكثر أن الحنين بالصوت، حنَّ إليه: نزع^(١)، أما الشوق فترتبط بالاشتياق والهيجان، ويعرف بأنه (حركة الهوى)، و(نزاع السنفونى إلى الشيء)، وهو نزع يختص بالعشق فـ(الشوق: العشق)^(٢).

وتجدر بالذكر في هذا السياق أن (النزاع)، أو (النزوع)، وهما مصدران مختصان لا يختصان بالعشق، بل هما مشتركان بين الهوى والشوق والحنين إلى الوطن، الذي أضحي بعيداً: (... وانتزاع الثورة بعدها؛ ومنه نزع الإنسان إلى أهله وبالبعير إلى وطنه: حنٌ وأشتاق، وهو نزع...، ونافقة نازع إلى وطنها بغير هاء...، وجمل نزع وتزوع وتزيع)^(٣).

في حين الحنين والشوق والشوق والتزوع صلات ووشائج توحدهما في تجربة واحدة، حتى يمكننا أن نقول: إن الحنين: الشوق: التشوق: التزوع تجربة تقوم على ثلاثة أطراف عوضاً عن اثنين: الذات الشاعرة المتشوقة للوطن، والوطن البعيد، وشيء غير الذات والوطن هو المشوق الذي يجب أن نتأنى في تحديد وظيفته وهويته، وهو أمر يضعنا وجهاً لوجه أمام المسببات: المشوقات التي يمكننا أن نصنفها في ثلاثة أقسام من حيث طبيعتها، وهي:

- ١ - عناصر طبيعية وهي النار، أو صورتها النورانية المتمثلة في البرق، والهواء المتمثل في الصبا، أو صورة الهواء الأكثر حرمة المتمثلة في الريح.
- ٢ - أصوات كائنات حية، تكون مهيجة للشوق، وهي في هذه القصيدة الإبل.
- ٣ - طيف الخيال.

ويمكن أن نذهب إلى أن هذه المشوقات ليست أجساماً كثيفة، بل لا تعدو أن تكون ضوءاً خاطفاً، أو صوتاً يخترق الصمت، أو طيفاً عابراً لا تطبق عليه أجنان البعيد عن الوطن، إنها أجسام لطيفة، لا تكاد أن تكون أجساماً، بل قد تكون لوهاً صريحة مثل طيف الخيال، فما هي العلاقات التي تعتقد بين مسبب الحنين والوطن من جهة، وبين المسبب والمبدع من جهة ثانية، أو بينهما معاً، لا سيما أن الوطن لا يوصف في التشوق، بل يحضر من خلال هذه العناصر المختلفة.

سنرى أنه يمكننا تحليل هذه العلاقات بوصفها استعارية أو كناية، أو مزيجاً منها، أو بوصفها قائمة على تعدد أكبر، وبإمكاننا تبعاً لذلك أن نتحدث عن (بلاغة الحنين) في شعر «أبى العلاء المعري»، وفي قصيدة (لقد زارني طيف الخيال فهاجني) بالتحديد.

(١) معجم لسان العرب، مادة (حنن).

(٢) المرجع السابق نفسه، مادة (شوق).

(٣) المرجع السابق نفسه، مادة (نزع).



إن عنوان البحث بلاغة الحنين يضعنا وجهاً لوجه أمام جملة وقع فيها الحنين موقع المضاف إليه للبلاغة، الأمر الذي نقله من حقل دلالي إلى حقل دلالي آخر، لا يكون فيه الحنين شكلاً من الأشكال، أو وظيفة من الوظائف، أو محتوى من محتويات المكتوب، أو معنى من معاني القصائد، بل يكون فيه شرطاً من شروط إمكان التجربة البشرية، شرط إمكان الكتابة ذاتها، لاسميا كتابة السوق والحنين؛ وبذلك تصبح بلاغة الحنين فعل الكتابة، فيتحول الحنين إلى نص يختزل طاقة إبداعية س تعمل على تحريكها لرصد مسببات الحنين التي حولت حركته إلى حركة كتابة.

١ - صورة الإبل الطراب:

تتفتح صورة النزوع إلى الوطن في النص الشعري على فضاء الحنين المضاعف: حنين الإبل إلى أوطانها، وحنين الشاعر إلى وطنه؛ فضاء ينفتح بدوره على فضاءات الأسئلة الاستكمامية، التي لا تنتظر جواباً، بل تجسد حالة عاطفية: انفعالية آثارها البارق المتعالي، وتستحضر الغياب المتواصل في اللغة، وفي النزوع إلى الوطن؛ ذلك لأن الدليل اللغوي يفترض غياب المرجع الذي يسميه، والنزوع إلى الوطن يفترض غياب الوطن، ويحيلنا إلى أن الذات الشاعرة تعيش في غربة، ورأت غريتها في غربة إبل (طربن)، يقول «أبو العلاء»:

طربن لضوء البارق المتعالي سمت نحوه الأ بصار حتى كأنها، إذا طال عنها سرها لو رؤوسها تمنت فوقاً ، والصرأ حيالها إذا لاح إيماض سرت وجهها	ببغداد وهنا مالهن وما لي بناريء من هنا وئم ، صوالى ثمد إلية في رؤوس عوال تراب لها من لينق وجمال كأني عمرو، والمطبي سعالى ^(١) .
---	---

والطرب: الشوق، والجمع من ذلك أطرباب، قال «ذو الرمة»:
 استدث الركب عن أشيائهم خبراً لم راجع القلب من أطربابه طرب^(٢).
 (... وإبل. تراب تنزع إلى أوطانها...)^(٣).

فالطرب انفعال لمدرك من المدركات، يؤدي إلى حركة شوق إلى ما يخفيه ذلك المدرك، كشوق هذه الإبل إلى أوطانها عندما آثارها البارق المتعالي، و(طربن): ماض يدل على حدث مضى، لكنه

(١) بيولن (سقّط الزند) لـ "أبي العلاء المعري" ، شرحه لأحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م / ٢٣٧ .

(٢) بيولن شعر "ذو الرمة" ، على بتصحيحه وتتبسيجه: كارليل هنري هيس مكارتي طبع على نفقة كلية كمبريج في مطبعة الكلية / ١٣٣٧ هـ - ١٩١٩ م / .

(٣) مجم مسان العرب مادة (طرب) .



هنا يدل على الحال والاستقبال، وزنه (فُعلن) وهي صيغة تمتاز بدلالتها على الأحزان والأفراح^(١)، لكنها في هذا السياق تختص بالدلالة على الأحزان، متتجاوزة دلالتها المعتادة في الارتياد مما يحرك في النفس الطرف، مفتتحة على حركة سوق ينجر منها نطريق، والسوق يفترض غراب موضوع السوق من جهة، ويؤدي إلى محاولة استحضاره عبر الكتابة استحضاراً يحمل في ثيابه شوقاً إلى الكتابة نفسها، وشوقاً إلى استكمالها؛ وبذلك يكون السوق مبدأ مختلفاً للحب والكتاب؛ إنه حب الوطن، وحركة الكتابة نفسها.

لكن السوق لا يت نفس إلا بمثير يحركه، ويوجه ناره، فما المثير، أو المشوق هنا؟، إنه الصورة النورانية للنار متمثلة في البرق: ضوء البارق المتعالي؛ إذ تثير قوة البرق، وسطوعه الإبل، وتهيجان شوقيها إلى الوطن، وسوق الذات الشاعرة أيضاً، لا سيما أن هذا البرق أتى على صيغة اسم الفاعل (البارق)، التي تؤخذ من الفعل أساساً لأنها وصف، وتدل على حدث وزمن، ودلالتها على الزمن ترتبط بالحال والاستقبال؛ أي أنها تدل على الاستمرار، وقد أتت هذه الصيغة في تركيب بالإضافة (ضوء البارق)؛ لتحديد دلالتها في السياق بالشخص والتعریف، فتفيد القوة والمتانة من خلال اجتماع وحداتها^(٢).

ول يأتي دال (وهنا)، الذي يعيينا لغويأً إلى منتصف الليل، أو بعد ساعة منه؛ ليعزز دلالة الأحزان بإضافاته دلالات جزئية إليها تنتهي حول محورها العام: الغربية، الوحدة، الهموم، الكتاب، السوق، الحنين، ولبيان شدة أثر البرق بوصفه مشوقاً للإبل، أتى به الشاعر في منتصف الليل، ولا شك في أن ظلمة الليل تزيد في وحشة المشوق، لا سيما إذا ابتدأ الإنسان بالبعد عن الوطن، فالليل هو المجهول، والبرق من حيث هو خط مزدوج الدلالة: فهو الخط الذي يسري، فيصل بين الشاعر والوطن، ولكنه في الوقت نفسه الخط الذي يفصل بينهما، فيذكر بالافتراق، ويكون موحشاً لذات نهولها ظلمة الليل، أو مذكراً باشطوارها إلى مفارق وكاره للافتراق، مشوق بالبرق، ومستوحش منه؛ إذ كلما كان الليل حالك السود كان أثر البرق أشد؛ وبذلك يثير البرق السوق إلى الوطن، فيستثير آلاماً دفينه هي آلام السوق إلى المفقود الأول: الوطن: الأم، فيرتسم فضاء ما بين الأم وأبنها، هو فضاء الانفصال بعد اتصال قديم: جزء من ماض، والماضي لا يعود، وكان السوق ذات أخرى لها فعل وحركة، ولها باطن يعسر معرفة كنهه.

وتأتي بنية الاستههام (ما لهن وما لي؟)، والاستههام بنية طلبية تقم صيغة (استفعال) مؤثراً على دلالته الوضعية في طلب الفهم بأدوات مخصوصة؛ إذ تفتح بنية الاستههام بـ(ما)، التي تحدد مهمتها – بالإضافة إلى التصور – بكشف حقيقة الدال الذي تتسلط عليه؛ أي أنها تقسر مدلول

(١) ينظر: الدلالة الإيحائية في الصيغة الإقرائية، د. صفية مطهري، اتحاد الكتاب العرب، دمشق / ٢٠٠٣ م / ٤٨ / .

(٢) ينظر: المرجع السابق نفسه / ١٣٦ / .



الجملتين: مالهن وما لي؟، هذا يعني أن هناك منطقة مجهولة تسعى الأداة إلى الكشف عنها مخترقة صمت البيان؛ لتخزل حالة المشوق إلى الوطن في استفهام هو استفهام الواله، الذي يحمل في ثباته دلالة بيان الحال؛ وبنك يحمل الاستفهام في السياق الشعري معنى التوجع، الذي يحيلنا إلى معاناة الذات الشاعرة في الغربة، فيتعجب الشاعر من حال الإبل ومن حاله؛ إنهم حالتان أثارهما البرق؛ إذ لما حنت الإبل إلى أوطانها حين رأت البرق، أثارت شجو الشاعر، وبعنته على الحنين، وهي دلالة تداخل مع دلالة ينتجها قول «عبد الله بن لارطة المخاربي»:

حتى إلى برق قلت لها قري بعض الحنين فإن شجوك شائقی^(١).

فتتجاوز الدلالتان معاً في فضاء البنية الذهنية للمتنقى، بل تتعالان، وتتقاعلان؛ لتجسدا وحشة الغربة التي تعيشها الذات الشاعرة في بغداد؛ لأن الشجن (المهم والحزن)، و(حركة النفس)، و(الحاجة أينما وجئت)^(٢)؛ أي الحاجة الملحة، وتمتد صورة البرق في البيت الثاني، فتتولد عن الصورة الأولى صورة الطموح: طموح العودة إلى الوطن؛ إذ يحيلنا الضمير المتصل في الدال (نحوه) إلى ضوء البارق، الذي سمت الأبصار إليه، والأبصار جمع، مفرده (البصر)، الذي يحيلنا إلى العين المجردة، وقوة الإدراك؛ أي أنه يجمع بين البصر وال بصيرة؛ الرؤية والرؤيا، والبصر هنا بصر الإبل، وبصيرة الذات الشاعرة، بل بصر وبصيرة كل ذات تعيش في غربة.

ولقد استحضرت صورة البرق صورة النار؛ ليكشف الشاعر دلالة الشوق والحنين: إلى الوطن مستحضاراً دالين للمكان: (هنا) إشارة إلى ما قرب، وهو بغداد، و(ثم) إشارة إلى ما بعد، وهو الشام^(٣)، ضوء البارق قوي، منتشر، مستطير في الأفق، لما لمع شخصت نحوه أبصار من ببغداد، وأبصار من بالشام، فأخذت به كما يحدق المصطalon بال النار، والتحقيق يعيينا إلى الأبصار والإبصار والتركيز لحرصن التفوس عليه، وشدة تشوفها إليه؛ لأن المصطلي بالنار يوجهها، وينكيها لما له من الرغبة فيها، لكن النار تدفن المصطلي بها، وتبدد البرودة التي يشعرون بها، أما البرق فينكي نار الشوق: نار الحنين إلى الوطن، فلا يبدد ببرودة الغربية، بل يزيد الأعماق ببرودة وحنينا.

(١) أثر أبي العلاء المعربي، السفر الثاني، شروح سقط الزند، القسم الثالث، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب سنة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م، الجزء الثالث / ١١٦٣ .

(٢) معجم لسان العرب، مادة (شجن).

(٣) ينظر: مغني الليب عن كتب الأغاريب: جمال الدين ابن هشام الأنصاري المتوفى سنة ٧٦١ هـ، حققه وعلق عليه، د. مازن المبارك محمد علي حمد الله، راجمه: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة / ١٩٧٢ م / ١٤٢٠ هـ.



فإذا كانت (الآنا)، أو (الذات) هي مبدأ الحنين ومنتها، فلا بد من تتبع التحولات التي ارتدتها تلك الذات في القصيدة، وهي ذات تؤكد أن الحنين حنين مضاعف: حنين إلى الوطن من جهة، وحنين إلى اختراق الحجب من جهة ثانية.

وتنكشف البلاغة؛ لتجسد شدة حنين الإبل إلى أوطانها، واشتياقها إليه بأمنية مفادها أن تقطع رؤوسها، وتُرفع في عوالي الرماح؛ لتنظر إلى ضوء البارق كلما ابتعد نحو الشام، ولقد تجلى هذا الكثيف في بنية (العنى)، وهي بنية تتألى أولويتها من مؤشرها الإعلامي (العنى)، أو كما يقول البلاغيون الأحوال القلبية، والبعد الخارجي المتمثل في الإنتاج الصياغي، الذي يعتمد على آداة بعينها هي (البيت)، التي تحول في المستوى العميق إلى (العنى)^(١).

ولقد وظف «أبو العلاء» هذه البنية في بناء التجربة الشعرية؛ لأنها لم يتعامل معها بوصفها وحدة ساكنة، مغلقة، بل تعامل معها بوصفها تتبع عملية تكون النص الشعري سائراً من تولد الفكرة إلى تتحققها التام سواء أدى عليها بدوال مباشرة أم بدوال غير مباشرة:

إذا طال عنها سرها لـ رؤوسها تـمد إلـيـهـ فـي رـؤـوسـ عـوـالـ^(٢).

إن الفعل (سر) يرتبط دللياً بالفعل (ود)، والفعل (ود) إذا لحقت به (لو) تحررت من شرطيتها في السياق، وهيأت إنتاج (العنى) على مستوى البنية العميق، التي تجسد لنا شدة حنين الإبل إلى أوطانها؛ وبذلك تنتج (لو) (العنى) بمعرفة السياق، الذي يعمل على تغريغها من دلالتها الأصلية، وشحذها بدلالة (العنى)، وهي دلالة تحضدها، وتؤكد لها صيغة الشرط غير الجازم (إذا طال عنها سرها...)؛ إذ إن (إذا) ظرف للمستقبل مضمنة معنى الشرط، والأمنية رغبة في تحقق شيء في المستقبل، كما يعبر فعلا الشرط بصيغة الماضي عن شيء لم ينفذ كأممية لم تتحقق، أو كامل محبط، ولا ينفصل الفعل تمنت في تركيب (تمنت قوياً) دللياً عن الفعل (سرها) في البيت السابق؛ لأن الشاعر يتابع تجسيد أمنية الإبل، مصوراً شدة نزوعها إلى أوطانها؛ ذلك لأن صيغة (فعل) (الكثير غالباً؛ وذلك كان يكثر فاعل فعل أصل فعله)^(٣).

فأمنية الإبل قوية: نهر بحلب، ترحب فيه، وهو بعيد عنها، وترغب عن الصراوة: نهر ببغداد، وهو قريب منها، ومواه عذب، هنا تشف بنية (العنى) عن تعجب الشاعر من حال الإبل تعجبًا يدفعه إلى الدعاء عليها، فتدخل بنية الدعاء (تراب لها من أيق وجمال)؛ التي تعني فلا شربت بعد هذا

(١) ينظر: البلاغة العربية: قراءة أخرى، د. محمد عبد المطلب، الشركة المصرية العالمية للنشر لو نجمان، طبع في دار نوبل للطباعة - القاهرة - ١٩٩٧ / ٢٨٠ .

(٢) ديوان (سقط الزند)، أبو العلاء المعربي / ٢٢٧ .

(٣) الدلالة الإيجابية في الصيغة الإفرادية، د. منفية مطهري / ٧٨ .



ماء، بل كان لها بدل الماء التراب، في علاقة مع بنى الصورة الشعرية؛ لنستف منها خيال رغبة في موت هذه الإبل غير المنصفة، الراغبة عن شرب الماء، فهي جسد بلا روح في بغداد؛ ذلك لأن زمن التمني، وزمن وجودها قرب الصراحة واحد، هذا ما عبرت عنه وأو الحال في قوله (تعنت قويقاً والصراحة حوالها)؛ لتأكيد الدلالة العامة بعدم انسجام الإبل مع محبيتها، بل عدم انسجام الذات الشاعرة مع المحبيط الجديد في بغداد؛ وبذلك تؤكد بنية التمني ركائز دلالية على مستوى البنية العميقية، وتنسف عن أمر غير قابل للتحقق؛ لأن (بنية التمني) تتعلق إنتاجياً بما لا يمكن حصوله، وليس هناك مطعم فيه، ومن هنا صبح تعلقها بالزمن الماضي من حيث وقوع حدث فيه، وهو غير ممكن تتفينياً^(١).

فأممية الإبل أن ترد قويقاً، أن ترد مورد الحياة: الوجه المقابل الذي يعكس الصورة الأخرى لها، وهي صورة الموت: الغربية؛ أممية الإبل هنا ترتد في العمق إلى إنتاج مفهوم دلالي يجسد فضاء المسافة المكانية، التي تفصل الإبل عن أوطانها، ويجعلنا في الوقت نفسه إلى أن الوجود في الوطن لم يكن محققاً ساعة التمني، فالإبل ليست في موطنها الأصلي، وتتمنى الوجود فيه، كأن الشاعر يستدعي قويقاً مطلوباً دلائلاً لا يكون حاصلاً وقت الطلب.

وتنتاغم صيغة الدعاء (تراب لها من أين وجمال) دلائلاً مع صيغة التمني؛ لتبيّن جهل الإبل بقيمة الصراحة، وعدم إنصافها، ولتفتح الذاكرة البلاغية بوصفها تخزينها للمعطيات في الذاكرة على بيت العرقيات:

أفق من جوى يا ليها المهر إننى
ولياك فى أهل الغضا غربان
يسوقك ماء بالأباطح سلس
وقد نشجت بالأبرقين شنانى^(٢).

ويستمر لمع البرق مشوقاً من المشوقات التي تثير الإبل، حتى ولو كان إيماضاً، أي يلمع لمعاً خفياً، ضعيفاً، ثم يختفي، ثم يوضئ، ولم يعرض في نواحي القيم، فمهما بلغ خفوته، وضعفه، فهو قوي التأثير في الإبل، دلالة على إفراطها في الحنين إلى وطنها، وعلى أن نار الشوق والاشتياق إليه لا تطفئ، بل تتحول إلى نار، هي دافع معرفة ورؤبة تجسد للمنافي حب الشاعر للوطن، فتنتقل عبر تجربته الشعرية من عالم الذات الضيق إلى العالم الفسيح: عالم الإبداع بوصفه كتابة من نوع آخر، تؤثث الفراغ الفاصل بين الشاعر والوطن، وتندم جسر النص مؤثثة الجسر، الذي تتمده (إلى) موضوع الشوق: وفي هذا الجسر الذي تتمده (إلى) ينفتح باب الشعر مجسداً بلاغة الحنين في توظيفها حكاية عربية قديمة، تقول: إن العرب تذكر الغول والسلعنة، ويدعون أنهم ينكحونها، ومن ذلك ما زعموا أن عمرو بن يربوع بن حنظلة بن مالك بن زيد بن مناة تميم تزوج سعلاة، فقيل له:

(١) البلاغة العربية: قراءة أخرى، د. محمد عبد المطلب / ٢٨١ /.

(٢) شروح سقط الزند، ج - ٣ / ١١٦٦ /.

ستجدها خير امرأة ما لم تجد برقاً، كأنهم حذروه من حنينها إلى وطنها إذا رأت البرق، فكان عمرو إذا لاح برق سترها عنه، وولدت له أولاداً، ثم لاح البرق ليلة، وغفل عمرو عنه، فلقدت على بكر، وقالت:

أمسك بنيك عمرو إني آبقة
برق على أرض المسعالي آلق

وسارت عنده، فلم يرها بعد ذلك، فقال عمرو في ذلك شعره الذي يقول فيه:
رأي برقاً فأوضاع فوق بكر فلا برك ما أنسال وما أضاعاً^(١).

ولقد كان هذا التوظيف حجر بناء أساسى في تدعيم بناء صورة شوق الإبل، ونزعوها إلى أوطانها، فأصبح الشاعر عمروأ، وأصبحت المطى سعالي، فكان الشاعر كلماً ومضم برق ومضماً ضعيفاً حجب رؤية الإبل حتى لا تراه، وتحن إلى أوطانها، فتفعل فعل السعلاة مع عمرو، وتتركه وحيداً في الغربة؛ وبذلك يتلاو في فضاء النص بعد عن الوطن، وآتساع باب الشعر، وربما يكون الثاني ناتجاً عن الأول؛ لأن الشعر يقوم واسطة بين المشوق والشائق؛ واسطة تذكر بالمسافة الفاصلة بينهما، وتحاول الوصل بينهما في آن، ويصبح مولاً للقصيدة التي يضمن فيها الشاعر شعر سابقه في إثارة البرق الحنين إلى الوطن.

ويأخذ حنين الذات الشاعرة في الظاهر منحى آخر بصورة تجعلها مع صحبها من ذوي الحлом والعقل والوقار، لا يجزعون بمفارقة الوطن، أما هذه الإبل فلم تقدرها أسنانها جلماً، ولا أكمبها الزمن معرفة وعلمًا، فالشوارف منها كالصغراف في أحلامها وطبعها؛ لذلك تقرط في حنينها إلى الوطن، ولم تجر مجرى الذات الشاعرة في صيرها على الحنين؛ أي أتنا حلمنا وحنن كهول، وهذه قد خفت وكان سببها أن تحلم؛ لأنها مسنة، وهذه دلالة تدور حول قول الشاعر:

لا تصرِّبِ الإبلِ الجَلَادَ لِفُرْقَةٍ
حتى تحنن، ويصبر الإنسان^(٢).

مؤكدة بسرافة الإبل في الحنين إلى أوطانها، مشتقة مثلاً من أمثال العرب «أحنَ من شارف»؛ لأن المسنة من التلوق أشد حنيناً إلى ولدها من غيرها، حتى كان المسن: الضعيف منها فصيل متبع من الرضاع؛ أي فُطم عن أمه، فهو ذو حنين متواں إليها لقلة صبره على فراقها، وما الأم هنا إلا الأم الكبير: الوطن، الذي فارقه الشاعر جسداً، وعاش فيه روحًا وأحلاماً.

(١) ينظر: للمصدر المسبق نفسه / ١١٦٧ - ١١٦٩ .

(٢) شروح سقط الزند، ج ٣ / ١١٧٧ .



و يأتي تركيز الشاعر على الفعل حلمنا بصيغة فعل؛ لأن هذه الصيغة تدل على الطابع لدلالتها على صفات طبيع عليها الإنسان، وأصبحت غريبة فيه مخلوقة معه، ولدلالته هذه جعلته لا يكون إلا لازماً؛ لأن الغريبة تكون لازمة لصاحبيها، ولا تتعاده إلى غيره، وإذا كان له لذت ومكث مثل حلم، فهو يجري مجرى الغريبة؛ لأن هذه الصفات ليست مخلوقة في الإنسان فطرية فيه، وإنما طبيع عليها، واكتسبها من الوسط الذي يعيش فيه وهي غير ثابتة، وبالتالي فلا ثبات لأن تزول، ولا تنسى صاحبها بها لفترة زمنية، ومكثها فيه عموماً معاملة الغريبة، وصيغت بصيغتها^(١).

أما بنية الأمر في قول الشاعر:

فأبك هذا أخضرجال معرضأ ولزرق، فأشرب وارع ناعم بال^(٢).

فتتعالق مع بنية التمني في البيت الرابع (تعنت قويقاً والصرارة حيلها...)؛ لتجسد بلاغة الحنين المكتوبة، التي تجمع بين المتباينات في التجربة الشعرية؛ إذ إن الشاعر بعد أن دعا على الإبل بأن تأكل التراب؛ لتموت يطلب منها الآن أن تتجاوز حالتها، وتدع حنينها، وتسلو عن وطنها، وتنعم بنعم الله عليها رعاياً وشرباً طلباً للحياة، وكان بنية الأمر هنا خرجت إلى دلالة أخرى هي دلالة التعجب، أو التمني.

إن هذه الإبل ألهبت بحنينها نفوس الرجال، وإن ذهلت عما هم فيه، أو شغلت عما شغلها عن الانصراف عن الماء، وفي الوقت الذي يرخي فيه دال (أجن) ظلاله الدلالية على الشطر الشعري الأول فإن دال (الهبيت) يزيح تلك الظلاء، ويوجج في التفوس حنين الرجال إلى أوطانها حنيناً يتجاوز نسيان الإبل ماء وطنها إن هي شربت من ماء نجلة الذي سيعمل على إفرااغ قلوبها من الحنين، لو جنون الحنين؛ وذلك لأننا نرى شبهاً بين الدالين: الجنين والجنون، الذي عد اسمآ من اسماء الحب، فيبين (جن)، و (حن) تجاس صوتي ودلالي يتصل بالجنون ذاته، كما يتصل بالحن: (الحن، بالكسر: حي من الجن، يقال: منهم الكلاب السود اليهم...، الحن: سفلة الجن أيضاً وضطاعهم...)، ويقال: الحن خلق بين الجن والإنس...)، ويقال: مجنون محنون، ورجل محنون أي مجنون...)، المحنون: الذي يصرع ثم يفيف زماناً^(٣).

وتتكثف بلاغة الحنين في قول الشاعر:

تلون زبوراً في الحنين منزاً علیهن فيه أن الصبر غير حلال

(١) ينظر: الدلالة الإيجابية في الصيغة الإفرادية، د. صفيحة مطهري / ٥٠ - ٥٢ /.

(٢) نبول (سقط للزند)، أبو العلاء المعري / ٢٣٩ /.

(٣) معجم لسان العرب، مادة (حنن).



ولو دعنهَا فِي الشوق كُل مقال
تَنْهَى عَنْ عَمْ لَهُنْ وَخَالٌ
تَجَابُ فِي غِيد رَفِعَنْ طَوَالٌ
صَمَائِرْ قَوْمٌ فِي الْخَطُوبِ تَقَالٌ^(١).

وأَنْشَدَنْ مِنْ شِعْرِ الْمَطَابِيَا قَصِيْدَة
أَمْنَ فَيْلَ عَوْدَ رَازِمَ أَمْ رَوَايَةٌ
كَانَ الْمَثَانِي وَالْمَثَالِثَ بِالضَّحْيَ
كَانَ تَقِيلًا أَوْ لَا تَزَدِهِ بِهِ

فعُلَ التلاوة مسند إلى غير فاعله لإسناده إلى الإبل؛ ليُرفع الحنين إلى منزلة مقدسة، إنه زبور منزل على الإبل باستمرار؛ لأن صيغة (منزل) مفعل تدل على وصف المفصول بالحدث وصفاً متوجداً، وبالتالي تدل زمنياً على الحال والاستقبال؛ وبذلك يُونس الشاعر الإبل، ويكشف دلالة الحنين؛ لأن هناك زبوراً مختلفاً عن الزبور المعهود الذي غالب على صحف داود عليه السلام؛ إنه زبور الحنين المنزل على الإبل، وينجلي اختلافه بقلب قيم الزبور الديني، التي تدعو إلى الصبر، وهذا الزبور من تعاليمه أن الصبر غير حلال، بل هو حرام، مع أن الإبل مشهورة بالصبر والجلد، وقوه التحمل، وباتي الفعلان (تلون)، و(أنشندين)؛ بصيغة الماضي؛ ليدل على حدث حدث، مع فارق دلالي بين القراءتين: فـ (تلـا الكتاب وغيره: قرأه)، أما أنشد الشعر فقرأه على ليقاع واحد رافعاً به صوته.

فالقراءة الأولى: التلاوة قراءة صامتة، متأملة، خاشعة، فيها تدبر للمعاني، أما القراءة الثانية: الانشاد فتعينا إلى جو طقوسي، تتشدد فيه الإبل قصيدة مختلفة عن القصائد المعهودة؛ إنها قصيدة من شعر المطابيا اختصرت كل ما يمكن أن يقال في الشوق، تتشدد الإبل بتلحين وعلى ليقاع واحد مجسدة بلاغة الشوق والحنين في ديوانها الشعري.

فالمبعد يختار دواله بعناية فائقة؛ ليؤثر في المتلقى، ويجعله يعايش تجربة الغربة، ويعاني مفرادتها: الحنين، والشوق، والاشتياق... ، أو بالتحديد النزوع إلى الوطن؛ وبذلك تسمم درجة التوتر التي ينتجهما النص في مضاعفة فضاء بلاغة الحنين في القصيدة، التي خص الشاعر فيها الزبور بالذكر لما ورد في مزامير داود عليه السلام (أنه كان إذا قرأ أصنف إليه البهائم لحسن صوته) وحنين الإبل يشبه بالمزمير؛ لأنه يشجي من يسمعه؛ وبذلك فُسر قول «عنترة» في وصف الناقة، التي لما بركت أنت، فكان معها قصباً تزمر فيه:

بركت على ماء الرِّدَاعِ كَانَهَا
بركت على قصب أَجْشَ مَهْضِمٍ^(٢).

(١) ديوان (سقط الزند)، أبو العلاء المعري / ٢٣٩ / ٢٤٠ .

(٢) شرح القصائد العشر، صنعة الخطيب التبريزى، تحقيق: د. فخر الدين قبلوة، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت — لبنان، الطبعة الرابعة — ١٤٠٠ هـ — ١٩٨٦ م .



وتجدر بالذكر في هذا السياق أن صوت الإبل يسمى سجعاً، كما يسمى الكلام الذي له فواصل ترجع إلى حرف واحد، فسماء «أبو العلاء» شعر: شعر المطابيا؛ لأنه يرجع إلى مقاطع على مثال واحد، كما يرجع الشعر، والعرب تقول: سجعت الناقة إذا مدّت صوتها بالحنين على جهة واحدة، والسجع صوت الحمام، هذا يعني أن (سجع الحمام)، و(حنين الإبل) مصطلحان متعلقان بفن الكتابة، الأول يعني نوعاً من الكتابة الموقعة، ليست بالشعر، ولكنها تحاكي الشعر، والثاني يعني مجموعة من الصور الشعرية يمكن عدّها غرضاً أساسياً من أغراض الشعر هو الحنين إلى الأوطان.

الشاعر يمد صوته بالحنين، كما تند إنسنة الواله صوتها منادية، يود أن يكون صوته جيلاً يصل بينه وبين المشوق: الوطن؛ وبذلك تقوم الكتابة: كتابة الشوق على حركة أخرى هي حركة حدوث المسافة والاتساع الذي يجعل الإنسان منفصلًا عن الحضور، مبتعداً عن ذاته؛ هذا الاتساع هو المكتوب في المسافة التي يحدّثها حرف الجر (إلى) بين المشتاق وموضع شوقة: الوطن.

ويأتي تساؤل الشاعر في قوله: (من قيل عود رازم...؟)؛ ليؤكد نسبة الشعر إلى المطابيا، وبذلك باب الحرية مفتوحاً أمام قائله: المسند إليه، فهو المجهول؛ لذلك جاء التساؤل عنه فهو عود... لم أتى الشعر رواية؟.

فالشك في هذا التركيب مسلط على منْ فعل الفعل، وليس في الفعل ذاته؛ وبذلك تتجه فاعلية السؤال إلى الفاعل، الأمر الذي يدفعنا إلى القول: إن مركز القلق الإنتاجي يختلف تبعاً للبعد المكاني للدلال عن همزة الاستفهم؛ أي أن التردد يقع فيه، أو أن الشك يدور حوله، وهو فاعل، والفاعل ركن أساسي في نظام الجملة العربية؛ أي أن له سلطة لغوية تفضي إلى سلطة دلالية تجسد كافية بلاغة الحنين، فإن كان القائل عوداً رازماً مسناً لا يقوى على القيام من الإعياء والهزال، فهذا يعني أن هذا العود قضى فترة طويلة من الزمن بعيداً عن وطنه، (والعرب تسمى الجمل البازل الذي اعتاد الأسفار عالماً^(١))، كما يعني أن لهذا الرازم سلطة على الأجيال التالية، التي تستمع إليه لعلمه، وخبرته، ومكانته، ومعاناته، التي أبدعـت هذا الشعر، فتجربة الحنين عنده تبعث حنين الإبل الأخرى إلى أوطانها، أما إذا كان هذا الشعر رواية عن عم للإبل، أو خال، فهذا يعني تجدُر شعر الشوق والاشتاق والحنين إلى الوطن في قاموس الإبل، التي يشبه الشاعر حنينها بربات العيدان التي يغنى فيها لأصواتها الشجيبة، التي تثير الشجن، والشجن هو الحبيب بوصفه مفترقاً إليه، والحبـيب هنا وطن مفارق، عليـق بالنفس، ولكنه على أية حال بعيد المنال كالحبيب؛ وبذلك يكون الشجن شـوقاً إلى الوطن.

فأين الإبل التي تثار من مباركها للنهوض ضحي، وهي متعبة، ومحتاجة إلى الراحة يشير إلى الألم والمعاناة التي تعانيها الإبل في الغربية، وهي مفردات أو عناصر تدخل في علاقات جديدة مع

(١) شروح سقط لازنـد / جـ ٣ / ١١٨٧.



بنيه الحنين؛ لتکثف بلاغته، وتعالى موسیقاه حتى يستخف أحلام قوم حكماء، ويثيرهم، ويحرك في أعماقهم النزوع إلى الوطن تحريكاً يطرد النوم من العيون، فإن مر بها النوم رأى النائم وطنه لكثرة ما يمتلكه في البقظة، فإن انتبه بکي شوقاً إليه، ولقد عبر الشاعر عن هذه الدلالة مستغلًا قصة السامری، فكانه سامری إن لامس النوم جفنه اختسل بالدموع، ونطهر به؛ لذلك تبرز صيغة التمني في قول الشاعر:

فليت سنيراً بان منه لصحتي بروقي غزال مثل روق غزال^(١).

لتزند في العمق إلى (أتمنى سنيراً ظاهراً)، وينتج المفهوم أن (سنيراً لم يكن ظاهراً) ساعة التمني، وأن ظهوره أمر غير قابل للتحقق؛ لأن بنية التمني تتلخص في إنجاحها بما لا يمكن حصوله؛ إذ كيف يمكن تحقق تمني الشاعر أن يظهر لأصحابه، وهم يقرئون غزالاً، شيء يسير جداً من سنير، فتقر بقرب الوطن عيونهم، وتهدأ بتوالي السفر نفوسهم، وتطمئن قلوبهم، ولكن أين الذات الشاعرة من تمني رؤية سنير؟، أتتكلل (الباء) في قوله لصحتي بوصفها ضميرًا من ضمائر المتكلم، وهي ضمائر شخصية دلت على ذات واعية مستقلة في إرادتها، وتمتاز بصفات تميزها عن غيرها بحضور هذه الذات^(٢).

فإن كان «أبو العلاء» يتمنى ظهور سنير لصحابه، فلم لا يتنعنه لنفسه، لأن العقل يحكم بامتلاع وقوع هذا الظهور؛ لأن زمانه قد انتهى أم لأنه ضرير؟، لأن شوقة لا يبرد برؤيه سنير، بل يبرد بوصوله السريع إلى بلاد الشام؟:

ومَنْ لِي بِأَنِّي فِي جنَاحِ غَمَامَةٍ تُشَبِّهُهَا فِي جَنَاحِ غَمَامَةٍ^(٣).

ومن أسرع من جناح غمامه تسرع به إلى وطنه كاسراع النعامة إلى فراخها عند إقبال الليل؛ لأنها تكون أسرع، والعرب تشبه السحاب بالنعام، من ذلك قول «عبد الرحمن بن حسان»:

كَانَ الرَّبَابُ دُؤْيِنَ السَّحَابَ نَعَامٌ تَعْلَقُ بِالْأَرْجَلِ^(٤).

ولقد خص الشاعر تلك الغمامات في الجنح؛ لأنه يريد بها الغمامات التي طربت ببريقها الإبل وهذا ببغداد...؛ وبذلك يبرز البرق بروزاً غير مباشر بوصفه موجاً للشوق، والشوق حنين إلى الغائب: الوطن، وهذا يؤكد رغبة الشاعر المتشوق في خلق جبل يربط بينه وبين الشائق، قد يكون دائرة حضور واتصال، إلا أن هذه الدائرة تبدو لنا دائرة افتقار يفتر ما هي دائرة اتصال، والجسر الذي

(١) نيوان (سقط اللزند)، أبو العلاء المعربي / ٢٤٠ /.

(٢) ينظر: الدلالة الإيجابية في الصيغة الإفرادية، د. صفية مطيري / ٢٠٥ - ٢٠٧ /.

(٣) نيوان (سقط اللزند)، أبو العلاء المعربي / ٢٤٠ /.

(٤) معجم لسان العرب، مادة (ربب).



يُمده المتشاق على (إلى) يبدو جسراً فاصلاً بقدر ما هو واصلاً؛ وبذلك تكون عملية التشوّق استحضاراً هشاً لغائب متجرز في الغياب.

٤ - صورة البرق:

إن أدبية النداء تتأتى من تخلصه من أصل المعنى؛ ليولد إنتاجية بديلة، سواء أكان التوليد على مستوى السياق أم على مستوى صيغة بنية النداء ذاتها، من ذلك قول الشاعر:

رماني إليه الدهر منذ ليل	فيأ برق ليس الكرخ داري، وإنما
تغيث بها ظمان ليس بسال ؟ ^(١)	فهل فيك من ماء المعرة قطرة

فـ(يا) حرف موضوع لنداء البعيد حقيقة، أو حكماً، وقد ينادي به القريب توكيداً، وقيل: هي مشتركة بين القريب والبعيد؛ وبذلك تحضر صورة البرق هنا بوصفه يملك صلاحية تؤهله لأن يدعى للبقاء والمحادثة، وتفهم بعد الشاعر عن وطنه، فكفت بذلك دلالة تتمحور حول دعوة البرق بلمعانه من ناحية الشام للشاعر بإثارة الشوق والحنين للعودة إلى الوطن الغائب؛ الحاضر من حيث أن المتشوق به البرق يعوضه، وهذا ما تقتضيه فرضية التكثيف؛ إذ يتضمن التكثيف، ويصبح مستقلأً عن الاستعارة والكتابية، وقدراً وحده على أن يكون مفهوماً وصفياً في هذه المشوقات.

هذه إذن بلاغة التشوّق والحنين التي تبين علاقات الحضور والغياب المتضمنة في نص التشوّق، الذي تقدّ جذوته بتكرار البرق (فهل فيك...) بوصفه ضميراً متصلأً، فتبرز النار عاملاً الاحتراق الأساسي في الطقوس الدينية بوصفها عاملأً للتقطير، وهي صورة تستدعي صورة الظما، والشوق إلى الماء، وكأن الشاعر لجا إلى نموذج العطش للإيحاء بجذوة الشوق، وناره المعتملة؛ لأن الشاعر ليس بسالٍ، فهل يراد بالاستفهام هنا النفي: نفي وجود قطرة واحدة من ماء المعرة؛ بلد الشاعر في هذا البرق تغيث ظمان ليس بسالٍ، بل تغيث الذات الشاعرة التي لم تنس الوطن أبداً.

يبدر هذا التساؤل دخول (هل) في صورة البرق على الخبر (شبـ الجملة: فهل فيك...)، وبروز صيغة المضارع (تغيث بها) بوصفها نداء من يخلص من شدة أو يعين على دفع بلية، يطلب الإعانة والنصرة بقطرة ماء واحدة لعلها تشفيه مما هو فيه، مؤكداً عدم نسيانه وطنه بالباء الزائدة في خبر ليس؛ لأن (الباء) هنا زائدة للتوكيد، فالكرخ ليس وطنه، بل رماه إليه الدهر منذ ليلـ؛ إذ خرجت (منذ) عن معنى الظرفية؛ لتصبح حرف جر، معناها ابتداء الغاية، فالشاعر لم يتخذ الكرخ داراً، ولم يرض به مقرًا أخيراً، بل هو مزمع على الرحيل عنه، متوجع لفراق الشام.

(١) يومن (سقط الزند)، أبو العلاء المعربي / ٢٤٠ /

لا تتفصل صورة الريح التي تتسم بالقدرة على السريان والدوران بوصفها طاقة، وحركة تحمل المشناق نحو ما يشتق إليه: الوطن عن المشوقات التي توظفها الذات الشاعرة للبلورة بنية الحنين، فكيف إذا كانت هذه الريح جماعة (الأرواح)، تتجاذب الشاعر، وتدور به، فتزدهد ضياعاً، وغربة، وشوقاً يفضي إلى اشتياق باعث للشوق، وكأنه عود على بدء، حتى تحط هذه الأرواح الشاعر على يد ريح بالفارات شمال، (حتى) تقييد (انتهاء الغاية)، لأنها مرالفة لـ(كى) التعليلية، ولقد خص الشاعر ريح الشمال بالذكر جرياً على مذاهب العرب؛ لأن وطنه الذي حن إليه إنما كان بالشام، وكانت العرب تسمى الريح الشمالية شامية والجنوبية يمانية، وشهرًا بذلك حتى صارا كالعلمين عليهما، من ذلك قول ذي الرمة: «

محاجننا شامية سـ موم (١).

نحوث علی معارفنا و ترمی

وقول «جريبر»:

وحبذا نفحات من يمانية
هبت جنوباً فذكرى ما ذكرتكم

وتعد العلاقة بين المشتاق وموضع الشوق، وواسطة التشوّق إذا تعلق الأمر بالبعير المتداخلي مع الصبا؛ لأن هذين العنصرين ليسا من متعلقات المعشوق، بل إن كلاً منها يمثل كائناً مستقلأً بذاته، أو طرفاً آخر من أطراف حب الوطن والتشوّق إليه، ثم إن العلاقة البلاغية الكنائية أو الاستعارية تشمل الذات المتشوّقة نفسها، فيقوم التشوّق بالبعير، أو الصبا على علاقة التشابه والمقارنة، والاشتراك في المنزلة في الحنين، وفي ترجمة الحنين إلى حنين بالمعنى الحيواني الحسي للكلمة، وهو هنا سجع البعير، والتشابه المؤسس لهذه العلاقة متعدد الأطراف: تشابه بين الذات الشاعرة والبعير، وتشابه بين الوطن والبعير، وتشابه في التشوّق ذاته.

ولعل علاقة الشابة والاشتراك في المنزلة الواحدة وثيقة بين الذات الشاعرة والبعير؛ لتلزمهما،
واشتراكهما ضرورة في البعد والفارق، وفي التوق إلى مكان واحد يوجد فيه إلهاهما، يقول الشاعر:
وكم هم نضو أن بطير مع الصبا
إلى الشام، لو لا حبسه بعقل
لو لا حفاظي، قلت للمرء صاحبي:
البغى لها شرأ، ولم لر مثلاها
سفائر ليل ، أو سفائن آل
نه همتاء، منهن، فوة، حمال^(١)

(١) ديوان «ذعي للرمة» / ٥٩٢ .

(٢) ديوان «جرير»، شرح محمد بن حبيب، تحقيق د. نعман محمد أمين طه، دار المعرفة بمصر / ١٩٦٩ م / المجلد الأول /

يمكن أن نحل علاقة التشابه هذه على أنها تتضمن كنائية، فالبعير يحن إلى وطنه، فتتذكر الذات الشاعرة وطنها، فتحن إليه، تنتقل إليها عدو الحنين بفعل علاقة الجوار التي تربطها بالمشناق الحيواني: الهزيل من الإبل.

وتتصدر (كم) الخبرية الصور؛ لتخبرنا عن كثرة المرات التي عقد فيها الهزيل من الإبل النية على أن تطير به الريح، وإن كانت لينة الهبوب لشدة هزاله، وخفة، وفروط اشتياقه إلى الوطن، لولا سيطرة (لولا)، التي تدخل على جملتين: أسمية فعلية لربط امتناع الثانية بوجود الأولى دلاليًا.

تترافق المشوقات في الصورة: الهزيل والصبا؛ لتجسد كثافة حنين الشاعر إلى وطنه البعيد، فأفعال بعد، والشوق، والحنين، والغرابة، محاور تدور حول الوطن بوصفه غاية الفاعل، ومنتهى حركته الافتقرالية، لا بوصفه مغولاً مباشراً، ولله صفة المكان البعيد، بل لعل هذه الصيغة الغلوبية تؤول إلى جعل الوطن فضاء عوض أن يكون ذاتاً أخرى، وليس من الغريب أن يجتمع المعنيان في الدال الواحد عندما يشبه الشاعر ذاته المشتاقاً إلى الوطن بالجمل النازع.

ويستحضر الشاعر في هذا المقطع صاحبه، والصحبة تخفف من وطأة الغربة والمعاناة استحضاراً خطياً بوصفه دالاً، لم يتوجه الشاعر إليه بالقول لحفظه على رعاية صحبة الإبل، والإبقاء على زمامها؛ إذ لولا رعاية الشاعر لها، وعرفته أن لها عليه حق من خلصه من الملاك لأمر صاحبه بأن يعرفيها بالسيف، ولم يبال بما أصابها من الحيف، وسمى الشاعر عرفتها بالسيف تقبيداً لها كما فعل «ابن مقبل» في قوله:

سيراً حيثما ألمَا تعلمَا خبرِي
يا صاحبِي على ثاج طريّكما
لأني أُفِيدُ بالمائِدَةِ وَرَاحْتَني
ولا أُبالي وإن كُنْتَ عَلَى سَفَرٍ^(٢)

ولا يبتعد عن بيت العراقين :

لَامَ الْمَعَالِي فِي الشَّتَاءِ عَقَالَ^(٣)
فَتَقَى سَبِيلَهُ قَبِيدَ الشَّتَاءِ وَسَيْفِهِ

وبذلك يكون الشاعر قد وظف الاستعارة بمهارة في قوله: (سبيفك قيدها)، إذ أثبت الشاعر بنية الأمر، وهي بنية وضعت لاعتبار طليبي، لا لاعتبار زمني كالماضي مثلاً؛ ذلك لأن الأمر صيغة يطلب فيها الفعل من الفاعل المخاطب، أما دلالته الزمنية فهي للمستقبل؛ لأنه يأتي لما يكون ولم يقع، ويأتي تقم شبه جملة (الجار والمجرور) «سبيفك» على الجملة المتعلقة بها؛ لتتزاح بالدلالة إلى حقل دلالي جديد، يكون فيه فعل الطلب طلباً كانها على جهة الاستعلاء، مؤكداً بنية الذات الشاعرة بالمحافظة على الصحبة: صحبة الإبل، فهو لا يريد عقرها؛ أي أنه لا يريد تقبيدها، بل يريد لها ما يجاور فضاء النص من دلالة مقابلة، فهو يريد لها الحياة؛ لأن حياتها تعادل حياته في صوره

(١) بيون (سقط الزند)، أبو العلاء المعربي / ٢٢٨ /.

(٢) بيون "ابن مقبل"، تحقيق د. عزة حسن، وزارة الثقافة والإرشاد القوي، دمشق، ١٣٨١ هـ - ١٩٦٢ م / ٧٧ / ٧٨ .

(٣) شروح سقط الزند، ج - ٣ / ١١٧١ .

الصامت الذي لم يتجاوز ذاته، مؤكدًا بذلك أن الانتظار في نفسه لم يتم، بل أثبتت له في هذه القصيدة موقع أساسية كاشفة منها المحافظة على حياة الإبل؛ لأنها سفائر الليل، وسفائن الأل، فهي جسر الأمان الذي سيguide إلى وطنه، وكان الشاعر يريد أن يميت هذه المشوقات في نفسه؛ ليرتاح من الحنين والشوق إلى الوطن؛ لأنها تعذبه وتضنه.

ويستمر صوت الذات الشاعرة رأساً الصورة العامة للإبل، ولكن بإيقاع جديد هذه المرة، مستفيداً من إمكانات الاستههام الإنكاري بالهمزة، التي تقتضي أن ما بعدها غير واقع^(١)؛ إذ هل يصدق أن يريد الشاعر شرأ لهذه الإبل ؟ (البغى لها شرأ...؟).

فالذات للشاعرة تشك في الفعل نفسه، وكان غرضها من الاستههام أن تعلم وجوده، هل وقع الفعل أم لم يقع ؟ هذا يعني أن بنية الاستههام تطرح الشك على المستوى التركيبى فى صورة تساؤل مسلط على الفعل مباشرة، وتنظره على المستوى الإيحائي في إطار ذهني تحريري؛ وبذلك تتوجه فاعلية السؤال إلى الفعل مباشرة؛ أي أن حركة المعنى تتوجه إلى فعل الإرادة أولاً، ثم إلى إرادة الشر لهذه الإبل ثانياً، وهذه الإبل الضخمة، التي تعادل الجبال وهي في الوادي، توصله إلى ما يريد، تذلل الليل، وتنهون صعيوبته على راكبها ليلاً ونهاراً وهي صورة تذكرنا بصورة «أمرى القيس»: **ف شبهم في الآل لما نكمشا حداقي دوم أو سفيننا مقيرا**^(٢).

ولا تبتعد عن دلالة قول «المتنبي»: كأنه في ريد طود شاهق^(٣).

٤- صورة طيف الخيال:

تظهر صورة طيف الخيال بدءاً من العنوان: (لقد زارني طيف الخيال فهاجني)، وطيف الخيال مشوق من مشوقات الذات الشاعرة، بوصفه طيفاً زائراً، رسول شوق، آتياً من أماكن بعيدة، موسومة بالاستحالة، فلا كثافة وجودية له، ولا قدرة له على مقاومة وضع النهار، هذا الطيف هو طيف ظلام، تخضع تجربته إلى التقاطع لأمررين، أولهما: أن هذا الطيف لا يكون حاضراً إلا عند النوم؛ أي عدم حضوره بهذه، فلا تستيقن الذات الشاعرة إلا وقد مضى الطيف لسبيله محركاً جذوة شوق يرتبط بالاحتياج مثراً حنين الشاعر إلى وطنه، وثانيهما: هو قصر الوقت الذي يدوم فيه الوصل في كلتا الحالتين، فهو لا يعود أن يكون ليامضة إشارة لا تنتد إلا لخدم، ولا تبتعد عن القول: إن الطيف نفسه هو الوطن، أو إن الوطن هو نفسه طيف، أو ذو طبيعة طيفية توسيس ثنائية (الحضور

(١) ينظر: مفني للبيب، ابن هشام / ٢٤ / .

(٢) شرح ديوان «أمرى القيس»، ومعه أخبار المرقصة وأشعارهم في الجاهلية ومصدر الإسلام، وليله أخبار التوليف وأثارهم في الجاهلية وصر الإسلام، تأليف: حسن السندي، المكتبة للثقافية، بيروت – لبنان، الطبعة السابعة / ١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢ م / ٨٤ / .

(٣) ديوان «أبي الطيب المتنبي»، شرح أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، طبع في مدينة برلين، دار صادر، بيروت – لبنان، سنة ١٨٦١ م الجزء الأول / ٣٣٦ / .



والغيب) والمتبه والشبه، وأحلام الليل وأحلام البقظة، هنا تضيع حقيقة الذات الشاعرة، وحقيقة الوطن، فالكل أطيف مهمومة لا وحدة لها، فهل يعد هذا الطيف حالة خاصة؟، وهل يتحول من وسيلة للذكري إلى غاية لم يتحول إلى جزء من باطن الشاعر القائل:

لقد زارني طيف الخيال فهاجني هل زار هذه الإبل طيف خيال؟^(١)

يتخذ الوطن صورة خيالية هي الطيف، أو بالتحديد طيف الخيال، إنه ليس الوطن ذاته، بل هو شيء بين الحضور والغياب، ولنن كان الطيف من المشوّقات القائمة على ازدواج الأنفس والوحشت، فإنه يبقى شبيهاً بالكائنات الليلية الباختة على القلق، والتي تعمّر ظلام البيوت، وتتوحش ليل الإنسان بحضورها الضبابي، أما طبيعة الطيف النفسية فترتبط بالقوة المتخيلة، حتى تكون صورة الوطن: الطيف نصب عيني الذات الشاعرة والإبل، فتشيرها أكثر من إثارة ضوء البارق المتعالي، فيفترط في الحنين إلى الوطن، وتتأتي لعل في بنية تمنٍ تغيب فيها ليت عن السياق في قول الشاعر:

لعل كراها قد أراها جذابها نواب طلح بالعقل وضال

ومسرحها في ظل أحوى كأنها إذا أظهرت فيه ذوات حجال^(٢)

ليصبح التمني رجاء، يعمل على ترقب الحصول وتوقعه. فالبنية هنا تتحرك من منطقة النفي وصولاً إلى منطقة الإثبات (المرجو)، لا الإثبات المتحقق أو الواقع؛ لذلك يلاحظ في هذه البنية عموماً أن المطلوب أمر محبب، أو مرغوب فيه؛ ولهذا تتعلق بالمكان والمحال، فحققت هذه البنية انتقال الذات الشاعرة من تعنيف الإبل لإفراطها في حنينها إلى طلب العذر لها في باعث لوعتها وشدة اشتياقها وصيانتها وشجونها في (لعل) التي دفعها السياق إلى التحرر من أصل المعنى، وشغلها بدلاله طارئة هي التمني، الذي تختص بإنماجه ليت وبصاحب هذا التحرر دخول دائرة الطلب، كما يصاحب دخول لعل دائرة التمني حركة ذهنية عميقه عند المبدع، تجعل الإبل ترى في نومها أحلااماً كما يتخيّل الإنسان، فلعل كراها قد أراها أنها في موضع سرها أن تكون فيه فهاج شوقها أكثر مما هاجه البرق، كما أن ركبانها قد رأوا ذلك في نومهم، فحنوا أيضاً إلى أوطانهم؛ وبذلك تكون لعل من الآيات التي تنتج الترجي، وهو ترقب ما متراه في اللوم مع راكبيها؛ لأن الترجي ليس من أنواع الطلب في الحقيقة، بل في المجاز الذي يعد تفكيراً للغة السادسة، وإعادة كتابة عبر الآخر والمكتوب والمختلف والاختلاف داخل الآخر ذاته، الأمر الذي يربينا كيف يتولد المجاز من الجسد ذاته سواء أكان جسد اللغة أم الجسد الذي تعيّل عليه اللغة فاتحاً فضاءات أسئلة مغایرة، تحقق لذة القراءة والسؤال والاستكشاف؛ وبذلك يكون المجاز زماناً للحضور في الغياب، واستكمالاً لحلم الإبل الذي نكرها رعيها تحت الظلل واحتاجابها بذلك الشجر كأنها غوان قد استترن بالحجال، وهو

(١) ديوان (سقط الزند)، أبو العلاء المعربي / ٢٣٨ .

(٢) المصدر السابق نفسه / ٢٣٨ .



حمل بحيلنا إلى المكان المخصوص الذي كانت تعيش فيه، وإلى صمت البيان الذي ينفتح على قولين شعريين مما قول «ذى الرمة»:

بأفنان مربوع الصريرة معبل^(١)
إذا ذابت الشمس انتهى صفراتها
وقول «مضرس الأسدى»:

ويوم من الشعري كأن ظباءه
كواكب مقصورة عليها ستورها^(٢)
انتفاحاً يجعلهما وحدة رئيسية في بناء هذه الصورة الشعرية، وبذلك يُعقل الشاعر نشغيل نسق الصور البلاغية القديمة؛ هذا النسق الذي يستند إلى مبدأين هما: الانزياح، والأثر الانفعالي.

وتأتي بنية النداء في قول الشاعر :

يد الله ، لا خبرتكم بمحال
ووجهى لما يبتدىء بسؤال
يعممه شيلان عذ بلال
على بعد أنصاري وقلة مالي
غدوت بها في السوم غير مغال
وليل بأطراف الأسنة حال^(٣).
أإخواتها ، بين الفرات وجلق ،
أبنئكم أنى ، على العهد ، سالم
ولنى تيممت العراق لغير ما
فاصبحت محموداً بفضلي وحده
نسمت على أرض العاصم بعدما
ومن دونها يوم من الشمس عاطل

لتتحقق بنية دلالية هي (طلب الإقبال حساً ومعنى) بحرف (مولد) من الفعل (ادعو)، هذا الحرف هو (الهمزة) التي ينادي بها القريب، الذي يشاركه الغربة، والحنين إلى الوطن؛ يناديه ليخبره أنه نائم على ترك أرض العاصم، أو فراقها، وأنه سارع للعودة إليها، غير هياب لما يلاقيه في طريقه من مخاطر؛ لأنّه يخاف على عرضه أكثر من خوفه على نفسه:

تننس عرض أو ذميم فعال^(٤).
أروح ، فلا أخشى المنابا ، وأنقى

وهو قول يدور دللياً حول محور بيت «المتنبي»:
يهون علينا أن تصاب جسمونا
وتسلم أعراضنا لنا وعقول^(٥).
ويستحضر قول «ابن حارثة»: (المنية ولا الدنيا).

(١) ديوان «ذى الرمة» / ٥٠٤ .

(٢) شروح مقطط إلينه ، حـ ٣ / ١١٧٦ .

(٣) ديوان (سقط الزند) ، أبو العلاء المعربي / ٢٤٢ .

(٤) المصدر السابق نفسه / ٢٤٢ .

(٥) ديوان «المتنبي» ، حـ ٢ / ٥٣٢ .



وهذا نجد أن قصيدة (لقد زلزلي طيف الخيال فهاجني) لـ «أبي العلاء المعربي» تجسد بلاغة الحنين الذي أثارته مجموعة من المشوقات، صنفناها في ثلاثة أقسام – هي عناصر طبيعية: (البرق، الصبا، الريح)، وصوت الإبل، وطيف الخيال؛ لضبط منهج الدراسة، لكنها في حقيقة الأمر متداخلة، وتتخذ صورة عنقود من المشوقات، تشير الإبل، التي تثير الذات الشاعرة، فتحرك الشوق والحنين إلى الوطن، وتدفعنا إلى القول:

– إن بين التجربتين البشرية والحيوانية تمازجاً، يونق الصلة بينهما، وب Yoshi وجود صلة استعارية وثيقة بين المشوقات الحيوانية والذات الشاعرة المتشوقة إلى الوطن بالمشوقات نفسها.

– إن مراكلة المشوقات قد توازي مراكلة البعير بعد عن الوطن، أو لأسباب البعير عنه، يقول الشاعر: **ولئن تيممت العراق لنغير ما يتممه غيلان، عند بلال**^(١).

– تتمثل القصيدة حالة استسلام للخيال الرائي المزدوج بالتأمل الغيبي، فتشعرن مرحلة واقعية عميقه الجنور في تجربة «أبي العلاء»، الذي ينسق بالشوق والاشتياق والحنين والتزوع إلى الوطن مدارات الفضاء الشعري، فيتحول النص عنده من نص مغلق إلى نص مفتوح، بجسد تجربة كل إنسان بعيد عن الوطن، ويقبل تفسيرات جديدة متتابعة في كل زمان ومكان؛ وبذلك يمكننا أن نقول: إن أحسن ما في هذا الحنين في هوية «أبي العلاء» بارق من سر الحياة، لم يلح له من قبل، وهو الذي يشرع الحنين، فيتجه الخيال «بعين ثلاثة» نحو عالم لم يطأه الخيال من قبل، هو عالم الخارج: خارق البلاغة الشعرية في شعر المطابيا من جهة، وخارق حجب الزمان والمكان؛ ليكون الغائب: الحاضر من جهة أخرى، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على امتلاك «أبي العلاء» فعل الهمم، ورؤيا البناء في الوقت نفسه.

– إن الحنين هو الدافع والغاية، وهو الأصل والمحور والطريق إلى الوطن؛ إذ كلما اشتد بالشاعر هاتف الشوق والحنين كان كمن تخطى ذاته بذاته، فيتوق الحنين إلى حنين أكبر يخطو خطوة أخرى باتجاه الوطن.

المصدر والمراجع

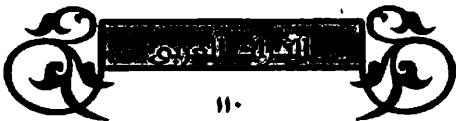
١ – آثار أبي العلاء المعربي، السفر الثاني، شروح سقط الزند، القسم الثالث، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب سنة ١٣٦٦هـ ١٩٤٧م.

٢ – البلاغة والأسلوبية: نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، هنريش بليث، ترجمة وتقديم وتعليق: د. محمد المعربي، منشورات دراسات سال، منشورات مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة الأولى / ١٩٨٩م.

(١) بيون (سقط الزند) / ٢٤٢.

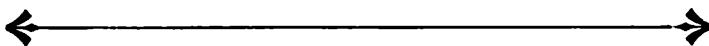
- ٣ — البلاغة العربية: قراءة أخرى، د. محمد عبد المطلب، الشركة المصرية العالمية للنشر لو نجمان، طبع في دار نوبار للطباعة — القاهرة / ١٩٩٧ / .
- ٤ — الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية، د. صفية مطهري، اتحاد الكتاب العرب، دمشق / ٢٠٠٣ م / .
- ٥ — ديوان «ابن مقبل»، تحقيق د. عزة حسن، وزارة الثقافة والإرشاد القوبي، دمشق / ١٣٨١ هـ — ١٩٦٢ م / .
- ٦ — ديوان «أبي الطيب المتنبي»، شرح أبي الحسن علي بن أحمد الوادي النسابوري، طبع في مدينة برلين، دار صادر، بيروت — لبنان، سنة ١٨٦١ مالجزء الأول / .
- ٧ — ديوان «جرير»، شرح محمد بن حبيب، تحقيق د. نعman محمد أمين طه، دار المعارف بمصر / ١٩٦٩ م / المجلد الأول / ١٦٥ / .
- ٨ — ديوان (سقط الزند) لـ «أبي العلاء المعري»، شرحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ — ١٩٩٠ م / .
- ٩ — ديوان شعر «ذئي الرمة»، عنى بتصحیحه وتقییحه: کارلیل هنری هیس مکارتی طبع على نفقہ کلیة کبریج فی مطبعة الكلیة / ١٣٣٧ هـ — ١٩١٩ م / .
- ١٠ — شرح دیوان «امری القیس»، ومعه أخبار المراقبة وأشعارهم في الجاهلية وصدر الإسلام، ويليه أخبار التوابع وأثارهم في الجاهلية وصدر الإسلام، تأليف: حسن السندي، المكتبة الثقافية، بيروت — لبنان، الطبعة السابعة / ١٤٠٢ هـ — ١٩٨٢ م / .
- ١١ — شرح القصائد العشر، صنعة: الخطيب التبریزی، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت — لبنان، الطبعة الرابعة — ١٤٠٠ هـ — ١٩٨٠ م / .
- ١٢ — معجم لسان العرب العظيم للعلامة ابن منظور، قدم له العلامة الشيخ عبد الله العلايلي إعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت — لبنان.
- ١٣ — معجم المصطلحات الأبية المعاصرة، د. سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني — بيروت سوشبرس — الدار البيضاء، الطبعة الأولى / ١٩٨٥ م / .
- ١٤ — المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، قام بإخراجها: إبراهيم مصطفى أحمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي النجار، أشرف على طبعها: عبد السلام هارون المكتبة العلمية، طهران.
- ١٥ — مغني اللبيب عن كتب الأغارب: جمال الدين ابن هشام الأنصاري المتوفى سنة ٧٦١ هـ، حققه وعلق عليه، د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، راجعه: سعيد الألفاني، دار الفكر، بيروت — لبنان، الطبعة الثالثة / ١٩٧٢ م / .





عمان في أدب الرحلة

د. عبد الله المجيبل^(*)



مقدمة:

شكل كتابات الرحلة ومنذراً لهم جنساً أدبياً راقياً وممتعاً في آن واحد، إذ إنه لا يعكس الوضع الاجتماعي للأفراد والجماعات وحسب، وإنما يرصد الأوضاع الثقافية والسكانية والفكرية والحضارية السائدة أيضاً. فهو بهذا المعنى يؤرخ الأنثروبولوجيا الثقافية للمجتمعات وللحضارات السائدة لتلك البلدان التي زارها الرحلة. وتأسيساً على ذلك فلا غرو أن يعتبر هذا النوع من الأدب الوسيلة الأكثر قدرة على رصد مشاهدات الرحلة لمختلف جوانب الحياة والطبيعة وتوثيقها بالكلمة والوصف من خلال رؤية الرحلة لها، هذه الرؤية التي يفترض فيها الحيد نحو الظواهر حين وصفها، ولكنها غالباً ما جاعت مفعمة بمشاعر الرحلة وهذا ما جعلها مؤثرة في أسلوبها وممتعة في تفاصيلها، كما أنها توثق المواقف والعادات والسلوكيات التي تبدو عادية لدى السكان المحليين في حين هي غاية في الأهمية في دراسة تطور هذه الأنماط الثقافية وكذلك في الدراسات المقارنة لعادات وقيم وتقاليд الشعوب وثقافاتها، وعلى

^(*) أستاذ في جامعة دمشق



هذا النحو يوفر الرحالة مادة علمية قيمة للدراسات الاجتماعية والأنثropolوجية لمن سيأتون من بعده من الباحثين والدارسين.

وقد برع العرب في هذا النمط من الأدب، وبعد ابن بطوطة من أهم الرحالة العرب حيث وثق لكثير من البلدان ثقافاتها وعاداتها وطبيعتها، وبذلك هيأ مادة مهمة لمن جاء من بعده من الدارسين على مدى قرون، وكذلك ابن فضلان، واليعقوبي وابن خلدون وابن ماجه وغيرهم، وهؤلاء لم يعد ينظر إليهم كمحترفين ومبدعين في التاريخ والأدب فحسب، بل كعلماء رحلات عظام.^(١)

ومع أن بعض أعمال الرحالة قد استغلت لمرات عديدة لغایات استعمارية في التاريخ البشري، كما هو الحال في رحلة العالم اليوناني الكبير «سترايون» واضع أول خارطة عن اليمن والجزيرة العربية، عندما هيأت هذه الرحلة لغزو الاسكندر المقدوني لدول الشرق، وكذلك كانت رحلة فاسكو دياغاما إلى الهند تزييراً بتحريك أساطيل البرتغال والاسبان نحو بلدان الشرق وقد عمل كثير من الرحالة الفرنسيين والبريطانيين والالمان والبلجيک والهولنديين على تمهيد الطريق في منتصف القرن الثامن عشر للاستعمار الحديث.^(٢)

وقد شكلت الأهمية الجغرافية لموقع عمان على الخارطة العالمية أحد أهم العوامل التي دفعت كثيراً من الرحالة العرب والأجانب لزيارتها، وفي الدراسة الحالية سيعرض الباحث إلى أهم الرحالة الذين زاروا عمان ودونوا مشاهداتهم ونشروها وفقاً لما يستطيع الباحث الحصول عليه من هذه المنشورات، وكذلك بالعودة إلى المراجع ومحاولة مقابلة من بقي على قيد الحياة من مرافقين هؤلاء الرحالة، لاسيما فيما يخص الرحلة نيسجر، ودونين انطباخاتهم وما يتذكرونه حول تلك الرحلات، علماً أن بعض الرحالة الذين زاروا عمان، لم يرد ذكرهم في المراجع العربية، ولا بد من العودة إلى أرشيف هذه البلدان للحصول على نسخ من مدوناتهم وتقارير رحلاتهم.

مشكلة الدراسة:

لأشك في أن أدب الرحالة من أكثر المصادر أهمية لرصد الواقع الأنثروبولوجي للمجتمعات والحضارات، ولأهمية هذه فقد انفصل أدب الرحالة عن الأدب القصصي والروائي والملحمي، وأصبح جنساً أدبياً قائماً بذاته له أصوله ومقوماته وضوابطه تماماً كالعلوم الطبيعية القائمة على التخصص والتجارب المعملية والأبحاث الميدانية. وبالنظر

(١) الآثار تؤدي إلى رمل الجزيرة العربية: تسلوبوتسيينا، ترجمة محمد محمد الشعيبى، دار الكاتب العربى، دمشق ١٩٨٩، من .٨

(٢) المرجع نفسه، من .٩-٨



للأهمية العلمية لما تم توثيقه من معطيات ترصد مختلف جوانب الحياة في عمان فإن تكوين صورة متكاملة لهذه المعطيات من خلال رصد هذه الظواهر لدى أكثر من رحلة ومقارنتها وتصنيفها ستسهم في تقديم لوحة متكاملة عن مختلف أنماط الحياة العمانية في سياق التاريخ العماني. وهذه المعطيات تمكن الدارسين في مختلف أصناف العلوم من فهم أفضل للظواهر التي هي محور دراستهم سواء كان ذلك في الجغرافية أو علم الاجتماع أو التاريخ أو التربية أو علوم السكان والبيئة وغيرها من العلوم.

وعلى هذا النحو تتلخص إشكالية الدراسة في التساؤل التالي: كيف بدت عمان في كتابات الرحالة الذين زاروها وكتبوا عنها، بعيداً عن النظرة الأحادية المجزأة، وذلك من خلال استعراض المعطيات لكل الرحالة الذين مرروا بعمان واستطاع الباحث الحصول على ما دونوه ونشروه.

أهمية الدراسة:

تكتسب الدراسة أهمية خاصة بالنظر إلى جوانب الآتية:

- ١— أهمية رصد تاريخ الظواهر الاجتماعية لفهم وضعها الراهن وعوامل تطورها، مما يعطي للدراسات الاجتماعية والبيئية الحالية إمكانية المقارنة وفهم آلية نموذر الظواهر.
- ٢— معرفة الوضع الذي كانت عليه البيئة العمانية سواء في المناخ والمياه والنبات والكائنات الحية التي شوهدت ووثق الرحالة تواجدها، لتمكيننا من تحديد التطورات التي طرأت عليها.
- ٣— رصد القيم والعادات والتقاليد وبالتالي الوضع الأنثروبولوجي برمهة للفترة الزمنية التي وقعتها الرحالة.
- ٤— تشكل هذه الوثائق والمعارف والمعطيات مكوناً هاماً من تاريخ عمان التقافي والاجتماعي والعمري، وهي تبرز مسيرة تطورها الحضاري.
- ٥— ترصد هذه الدراسة أنماط الإنتاج، ومختلف النشاطات السكانية في تلك الفترة، مما يشكل قاعدة معلومات مهمة للدراسات التي تتناول مختلف جوانب الحياة في عمان.
- ٦— وتكتسب الدراسة أهمية من محاولتها لرسم لوحة متكاملة عن البيئة الطبيعية والحياة الاجتماعية والثقافية ومختلف النشاطات السكانية من خلال ملاحظات الرحالة لجوانب الحياة التي رصدها في رحلاتهم.

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى ما يلي:

- ١— رصد الواقع السكاني من حيث أنماط الإنتاج والعادات والتقاليد في عمان خلال الفترات التي وثق فيها الرحالة مشاهداتهم وملحوظاتهم.



- ٢- محاولة تحديد الوضع البيئي من حيث المياه والغطاء النباتي والكائنات الحية التي رصد الرحالة وجودها في البيئة العمانية.
- ٣- تقصي الوضع الاجتماعي والاقتصادي للسكان في عُمان من خلال ملاحظات هؤلاء الرحالة في هذه الفترة من تاريخ عُمان.
- ٤- توفير إمكانية المقارنة بين واقع التطور الحضاري والتقافي والاجتماعي الذي حققه عُمان وبين ما رصده الرحالة والواقع الحالي.

حدود الدراسة:

سيقتصر الباحث في هذه الدراسة على دراسة الرحالة الذين زاروا عُمان ووتوّروا ملاحظاتهم، ومن الرحالة العرب الرحالة سليمان التاجر، والمقسبي، والرحالة العربي الشهير ابن بطوطة، الذي زار عُمان في القرن الرابع عشر الميلادي ومن الرحالة الأجانب الرحالة بربيلوس، والرحالة ماركو بولو، والرحالة أوفينيجتون، والرحالة فينسينزو ماوريزي، والرحالة هاينز، والرحالة ولستن.

كما سيدرس الباحث ما تم توثيقه من قبل هؤلاء الرحالة عن عُمان في الجوانب الاقتصادية والزراعية وأهم النشاطات السكانية، والأسواق والجانب الاجتماعي وما يتضمنه من عادات وتقاليد وجوانب ثقافية تميز السكان في هذه المنطقة من أزياء وتقافات فرعية لسكان المدن والبلدات وكذلك الجوانب الصحية والأمراض التي لاحظ الرحالة انتشارها في عُمان خلال تلك الفترات من الزمن.

منفعة البحث:

سيستخدم الباحث منهجاً تكاملاً لإنجاز هذه الدراسة، ي تكون من المنهج الوصفي التحليلي والطريقة المقارنة فيه وكذلك المنهج التاريخي تبعاً لكل مرحلة من مراحل البحث.

الدراسات السابقة:

- ١- دراسة فؤاد قنديل «في أدب الرحلة في التراث العربي»: تعد دراسة فؤاد قنديل هذه والمنشورة بكتابه الذي يحمل الاسم نفسه، هو من أولى المحاولات الجادة التي كما يذكر الباحث قنديل، هدفت إلى بيان الطاقة القصصية للميدع العربي من المحيط إلى الخليج، تلك الطاقة التي يذكرها كثيرون في الشرق والغرب، هذه الموهبة التي تتمثل في عدد من الآثار الأدبية، والتي جاءت لتبليغ الحاجة العلمية والأدبية لتعريف الرحالة العرب ورحلاتهم والتعرض لها بالدرس والتحليل، أما المنهج الذي استخدمه الباحث في دراسته هذه فقد ارتأى بأن المنهج التاريخي هو الأنسب لمثل هذا النوع من الدراسات، ليقرب مسيرة الرحلة وأداتها في التراث العربي. وفيما يتعلق بحدود الدراسة فقد اقتصرت على الرحالة العرب دون



غيرهم، كما أنها انحصرت في الفترة الزمنية الممتدة من القرن الثالث الهجري وحتى القرن الثامن الهجري، أي من القرن التاسع الميلادي إلى القرن الرابع عشر. وقد برر قنديل الاقتصاد على هذه الفترة بأنها المرحلة الأولى والأعظم في مسار ذلك الجنس الأدبي، حيث توقفت بعد ذلك الرحلات أو انحصرت لتبدأ بقوة من جديد في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي. وقد قسم دراسته إلى بابين: الباب الأول، تناول فيه عدداً من العناوين مثل، الإنسان والرحلة، والرحلة العربية قبل الإسلام، والإسلام والرحلة، وتقالييد السفر وأداب الرحلة، والعرب والبر، والعرب والبحر، ومسيرة الرحلة. وقد استعرض في هذا الباب أغراض الرحلات، وصنفها بأنها تأتي بدوافع دينية ودفافع علمية أو تعليمية ودفافع سياسية، ودفافع سياحية وثقافية، ودفافع اقتصادية، ودفافع صحية، ودفافع كالسخط على الأحوال وضيق العيش أو الهروب من عقوبة، وبخلص إلى القول أن الرحلة في أغلب الأحوال هي سلوك إنساني حضاري يوتى ثماره النافعة على الفرد والجماعة فليس الشخص بعد الرحلة هو نفسه قبلها، ويلخص قول أبو الحسن المسعودي «ليس من لزم جهة وطنه وقطع بما نمى إليه من الأخبار من إقليمه كمن قسم عمره على كل قطع الأقطار، وزوزع بين أيامه تقاضف الأسفار، واستخرج كل نفق من معده، وإثارة كل نفس من مكنته».

أما الباب الثاني فتناول الرحلة العرب حيث صنفهم وفقاً للقرن الهجري الذي عاشوا فيه، كما وثق لهم بدقة وقارن ما ورد عن بعضهم من دراسات المستشرقين وصوب بعض ما وقعوا فيه من ليس، وعلى هذا فإن النتائج التي توصل إليها الباحث مهمة جداً لكل من يريد دراسة هذا الجنس الأدبي، حيث بينت الدراسة في قسم من نتائجها موقع العرب من الرحلات وإظهار مشاركتهم في أدب الرحلات في البر والبحر، كما أوضح الباحث من خلال هذه الدراسة الطرق التي سلكها الرحلة العرب في البحر وفي اليابسة، كما صنف الباحث الرحلة العرب من حيث الزمان تصنيفاً دقيقاً يسهل مهمة الباحثين من جهة و يقدم معطيات للتطور الاجتماعي والوصف الجغرافي والتاريخي والبيئي لتلك البلدان التي زارها الرحلة. ولكن ما يؤخذ على الباحث هو إهماله لبعض الرحلات ومنهم أعمال في أدب الرحلة، فقد أهمل تصنيف ابن المجاور (١٢٠٥-١٢٩٠م) علماً أن ابن المجاور يقع ضمن إطار الفترة الزمنية التي تناولها الباحث ولها مؤلفات وتصنيفات مهمة^(٤).

(٤) هو يوسف بن يعقوب بن محمد بن علي الشيباني المشتهر أبو الفتح جمال الدين بن المجاور، جغرافي ورحالة سوري، ولد في دمشق ونشأ في بغداد. أشهر مؤلفاته «تاريخ المستنصر» الذي وصف فيه اليمن والجاز حيث بدأ بالكلام عن مكة المكرمة، ثم لنتهي بالبحرين، اطلع على الألة الملاحية المشهورة، وتعرف على علوم الملاحة القديمة التي تصنف خطوط الملاحة، وأطروها بين البلاد العربية الجنوبية وجزيرة جاوة، خصص جزءاً من كتابه لوصف مدineti عدن وجده.



- دراسة هلال الحجري وعنوانها «مدخل إلى أدب الرحلات في عمان، دراسة وصفية للرحلة البريطانية بين عامي (١٩٢٦ - ١٩٧٠)»؛ وقد هدفت هذه الدراسة إلى البحث في ميدان لم يبحث من قبل من أي من الباحثين مع وفرة النصوص التي خلفها المستكشرون والرحلة الأوروبيون عن عمان. كما هدفت الدراسة إلى تزويد المكتبة العربية بقائمة من المصادر الانكليزية تتعلق بوصف عمان تاريخياً وجغرافياً وأنثربولوجياً. أما المنهج الذي استخدمه الباحث فهو المنهج الوصفي دون الدخول في التحليل وقد برع الباحث في ابعاده عن تحليل نصوص الرحلة الذين تضمنهم مجال الدراسة بأنه لم يرد للدراسة أن تخرج عن غرضيها، وكذا نتمنى لو أن الباحث حل النصوص التي عثر عليها لأولئك الرحالة ولا تتوقع أن التحليل يخرج الدراسة عن أغراضها، بل يقع التحليل في صلب أهداف الدراسة. أما حدود الدراسة فقد تمثلت في الدراسة الوصفية للرحلة البريطانية الذين زاروا عمان، وشكلت الأعوام من ١٩٢٦ - ١٩٧٠ ميلادية الإطار الزمني لهذه الدراسة، وقد بدا الباحث بالرحلة السير توماس هيربيرت، وهو الرحالة البريطاني الأول الذي زار عمان حيث وصل عمان ١٩٢٧ فتوقف في مسقط التي كانت تحت الاحتلال البرتغالي وقد بدت له مسقط «صعبية المناخ» لأنها كانت محسنة بالجبال والقلاع وبعد وصفه لحصنها وقلاعها لم يجد شيئاً يستحق الملاحظة^(١).

أما الرحلة والطبيب «جون فراير» فقد وصل عمان ١٩٧٦ وقد تحامل على العمانيين بوصفهم بـ(الغاردين العنة، الذين يكسون تجارتهم بالشن)^(٢) ويسرّض الباحث صورة أخرى وتقها الرحلة أوفينجتون، حيث أعجب بأخلاق العمانيين حيث كتب «هؤلاء العرب مهذبون جداً في تصرفهم، وفي غاية اللطف إلى كل الغرباء» ومن ثم يستعرض الباحث عدداً من الرحالة الذين مرروا بعمان. ويلاحظ بأن عدداً من الرحالة كانوا من ضباط البحريّة البريطانية، وأن غالبيتهم قدموا لأعراض استطلاعية، تقتضيها وحداتهم أو قيادتهم، وقد دونوا بعض ملاحظاتهم وهي تبقى مجرد اطباعات لزيارات قصيرة، ولا تنسّم بملحوظات الرحالة المترسّين الذين يعايشون السكان ولديهم ما يكفي من الخبرة في توثيق تفاصيل الحياة والبيئة للمناطق والمجتمعات التي مرروا بها، كما هو الحال لدى مايلز، وتومس، وثيسجر، وفيلي.

(١) مدخل إلى أدب الرحلات في عمان: هلال الحجري، مجلة نزوى، العدد ٣٥، (ص ٢١-١٠٣) يوليو ٢٠٠٣، مؤسسة غسان للصحافة والنشر والإعلان، ص ١١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١.



وتحد دراسة الحجري من أهم الدراسات وأقربها لمجال بحثنا الحالي، كونها أولى الدراسات التي تناولت هذا المجال من ناحية، ومن ناحية أخرى كونها استمدت كامل معطياتها من المصادر الإنكليزية حيث شكلت أساساً متبناً استندت إليه دراستنا الحالية، وفي الحقيقة كان يمكن لهذه الدراسة أن تكون أكثر فائدة لو أن الباحث استكملاً الجانب التحليلي من الدراسة ولم يقتصر على الجانب الوصفي.

٣- دراسة هلال العجري، بعنوان «ويلفرد ثيسجر والبحث عن المدينة الفاضلة في الربيع الخالي» هدف الباحث من دراسته إلى رسم ملامح شخصية ويلفرد ثيسجر الذي قضى خمس سنوات في عمان مرتاحاً بين البدو في صحراء الربيع الخالي، ولم يحدد الباحث منهجه في البحث ولكنه أشار إلى أنه سيسعى من الدراسات «ما بعد الاستعمارية» التي تتبع الفرصة لتحليل النصوص في إطارها التاريخي، والابتعاد عن التعميمات، حيث أشار الباحث بأنه سيتبع آراء ثيسجر وفلسفته حول البدو في مؤلفاته الأخرى، وعلى هذا فإن الباحث استخدم منهجاً تكاملاً تكون من المنهج الوصفي التحليلي والمنهج التاريخي وطريقة تحليل المحتوى. أما حدود الدراسة فقد اقتصرت على دراسة الرحالة ويلفرد ثيسجر وعلاقته بالبدو وبعمان وبالصحراء.

ويلاحظ في هذه الدراسة دقة تحليل الباحث وسلامة استنتاجاته، كما يسجل للباحث مهارته في انتقاء هذا الرحالة، لأنها في الحقيقة من أهم الرحالة الأجانب الذين زاروا عمان وونقوا مشاهداتهم بروح الرحالة الباحث المولع بحب الصحراء والبادية، كما أن هذه الدراسة مهمة كون الباحث قد ناقش ببراعة مختلف الآراء القوية التي تناولت رحلة ثيسجر، وحاول بحراً تقضي أبعاد شخصية الرحالة ثيسجر مع صعوبة الإحاطة بأبعاد هذه الشخصية المحبة للاكتشاف وللصحراء لدرجة المغامرة. كما قارن الباحث بين بارتراهم تومس و ويلفرد ثيسجر باعتبارهما قد عبرا الربيع الخالي في رحلتيهما التي لا تختلف المسارات التي سلكاها كثيراً، فيرى بأن تومس قام برحلته مدفوعاً بحب الشهرة، في حين ثيسجر كان يحقق حلمأً في معايشة البدو للذين شغف بهم حباً. اعتمد الباحث في دراسته على المراجع الإنكليزية فقط وبذلك وفر معطيات مهمة عن ما كتب باللغة الإنكليزية حول الرحالة الذين زاروا عمان.

٤- دراسة على بن سالم الراشدي (١٩٧٧) بعنوان «عمان في منكري الرحالين الأجانب، دراسة تحليلية لنتائج عدد من الرحالين الذين زاروا عمان خلال القرن العشرين»، وهي من الدراسات التاريخية الفائزة في مسابقة المنتدى الأنبي، ونشرتها وزارة التراث القومي والثقافة، وقد تضمنت الدراسة ثلاثة فصول، تحدث الباحث في الفصل الأول عن عمان في جغرافيًّا الموقع والسياسة، ولكن الباحث لم يكن موفقاً في تقسيم السكان، حيث قسم



السكان إلى سكان الساحل وسكان الداخل، وقسم سكان الداخل بدورهم إلى قسمين: القسم الأول سكان المدن الحضرية، والقسم الثاني سكان الباية وأغلبهم من البدو الرحّل، وفيهم من تقسيمه هذا استبعاد لسكان الساحل من أن يكونوا من سكان المدن الحضرية وحصر ذلك فقط في سكان الداخل، وكان الساحل لا توجد فيه مدن أو سكان متحضرون. وفي حديث الباحث عن سكان الساحل، ذكر أنهم عادة ما يكونون خليطاً من البشر من عرب وعجم، وينتمون لعدة مذاهب إسلامية. ولنا على هذا الكلام عدة اعتراضات، فسكان الساحل عرب عُمانيون جميعاً (ونقصد المواطنون)، هذا من جهة أخرى المدن الساحلية ليس في عُمان وحدها وإنما في تاريخ الحضارة البشري كانت السباقـة في حمل مشعل الحضارة والمدنية بحكم موقعها الذي مكـنـها من الاحتكـاكـ بالحضارات الأخرى أكثر من المدن الداخلية، فكيف أقصـاـهاـ البـاحـثـ منـ الوـصـفـ بالـحـضـرـيـةـ وـاقـتـصـرـ سـمـةـ الـحـضـارـةـ عـلـىـ المـدـنـ الدـاخـلـيـةـ؟ـ والـخـطـأـ الآـخـرـ الذـيـ يـلـمـ عـلـيـهـ الـبـاحـثـ،ـ هوـ عـنـدـمـ عـرـضـ تـحـتـ عـنـوانـ أـهـمـ المـدـنـ قـدـيـمـاـ لـمـ يـتـحدـثـ إـلـاـ عـنـ مـسـطـطـ وـصـحـارـ وـقـلـهـاتـ.ـ فـأـيـنـ الـمـدـنـ التـارـيـخـيـةـ الـقـدـيمـةـ الـأـخـرـىـ؟ـ كـالـرـسـتـاقـ،ـ وـصـورـ،ـ وـنـزـوـىـ،ـ كـمـ أـهـمـ مـدـنـ ظـفـارـ الـتـيـ تـضـرـبـ جـذـورـهـاـ فـيـ عـمـقـ التـارـيـخـ مـثـلـ:ـ سـمـهـرـ،ـ وـمـرـيـاطـ،ـ وـصـلـلـةـ،ـ فـلـمـ نـجـدـ مـاـ يـبـرـرـ مـنـ حـيـثـ الـمـنـهـجـ اـقـتـصـارـ الـبـاحـثـ عـلـىـ ثـلـاثـ مـدـنـ إـهـمـالـهـ الـبـقـيـةـ الـمـدـنـ الـقـدـيمـةـ،ـ وـلـمـ يـوـضـعـ الـبـاحـثـ الـمـعيـارـ الـذـيـ اـعـتـمـدـهـ فـيـ الـأـهـمـيـةـ.

وتحـدـثـ الـبـاحـثـ فـيـ الـفـصـلـ الثـانـيـ عـنـ أـهـمـ الـرـحـالـيـنـ الـذـيـنـ زـارـوـ عـمـانـ حـيـثـ يـبـداـ بـالـرـحـالـةـ جـارـسـنـ نـيـبـورـ ١٧٦٥ـ،ـ وـالـرـحـالـةـ اـيرـفـنـ شـكـسـبـيرـ ١٩٠٢ـ وـالـرـحـالـةـ وـيلـسـنـ ١٨٣٥ـ وـالـرـحـالـةـ الـقـسـ بـيـترـ زـويـمـ ١٨٩٣ـ وـغـيـرـهـمـ،ـ وـيـتـضـعـ مـنـ تـوـارـيـخـ زـيـاراتـ الـرـحـالـةـ الـمـذـكـورـيـنـ بـاـنـ بـعـضـهـمـ يـقـعـ خـارـجـ إـطـارـ حدـودـ درـاسـةـ الـبـاحـثـ مـنـ النـاحـيـةـ الـزـمـنـيـةـ إـذـ أـنـ عـنـوانـ الـرـسـاـةـ يـقـتـصـرـ عـلـىـ الـقـرـنـ الـعـشـرـيـنـ.ـ أـمـاـ الـفـصـلـ الثـالـثـ فـقـدـ أـفـرـدـ الـبـاحـثـ للـحـدـيـثـ عـنـ عـمـانـ فـيـ مـنـكـراتـ الـرـحـالـيـنـ الـأـجـانـبـ،ـ حـيـثـ تـضـمـنـ مـلـاحـظـاتـ وـمـنـكـراتـ الـرـحـالـةـ عـنـ جـوـانـبـ الـحـيـاةـ فـيـ عـمـانـ،ـ كـالـجـانـبـ الـاـقـتـصـاديـ،ـ وـالـزـرـاعـةـ،ـ وـصـيـدـ الـأـسـمـاـكـ،ـ وـالـتـجـارـةـ،ـ وـالـأـسـوـاقـ،ـ وـكـذـلـكـ الـجـانـبـ الـاجـتـمـاعـيـ،ـ وـتـضـمـنـ الـدـيـنـ وـالـعـادـاتـ وـالـتـقـالـيدـ وـالـضـيـافـةـ وـالـأـرـيـاءـ وـالـرـقـ،ـ وـسـمـاتـ الـجـمـعـ الـبـدـوـيـ وـعـادـاتـهـ،ـ وـصـحةـ الـمـجـمـعـ.

واختـتـمـ الـرـاسـةـ بـثـلـاثـ تـوـصـيـاتـ،ـ تـحـدـثـ عـنـ ضـرـورةـ التـعمـقـ فـيـ درـاسـةـ نـتـاجـ الـرـحـالـيـنـ الـأـجـانـبـ،ـ وـتـرـجـمـةـ كـتـبـهـمـ الـمـحـفـوظـةـ فـيـ بـلـدـاهـمـ وـإـعادـةـ طـبـاعـةـ الـكـتـبـ الـمـتـرـجـمـةـ.

وـتـعـدـ هـذـهـ الـرـاسـةـ مـنـ الـدـرـاسـاتـ الـمـهـمـةـ فـيـ مـجـالـ الـرـحـالـةـ وـاعـتـرـاضـاتـاـ عـلـىـ بـعـضـ جـوـانـبـ الـمـنـهـجـيـةـ لـاـ يـقـلـ مـنـ أـهـمـيـتـهاـ الـعـلـمـيـةـ،ـ وـهـيـ إـحـدـىـ الـدـرـاسـاتـ الـتـيـ نـعـمـدـ عـلـىـ بـعـضـ مـعـطـيـاتـهاـ فـيـ بـحـثـاـ الـحـالـيـ.

عمل الأرض والتاريخ:

ينظر المؤرخ فيلبيس، أن الرحالة «إيزيدور» قد قام برحالة، في القرن الأول الميلادي، من سوريا إلى أفغانستان عن طريق «ميركانيا»، وما زال كتاب رحلته محفوظاً، وقد تضمن كتابه أن «جوسوس» ملك أرض البخور العمانية مات في العام السابع من حكمه بعد أن بلغ العام الخامس عشر بعد المئة من العمر، ويشير فيلبيس إلى أن ذلك لابد كان في النصف الثاني من القرن الأول، وقد نستطيع أن نستنتج، مع تحفظات كبيرة، أن عمان كانت مملكة مستقرة ومزدهرة في ذلك الحين. ويحدد هذا الكتاب بأن الأرض الواقعة شرق جزر «كوريا موريما» هي عمان، وبأنها لم تعد مملكة كما كانت، بل أصبحت الآن مملوكة لفارس، ومن المعلومات أن الفرس في عهد قورش الكبير قاما بغزو مزون أي عمان حوالي ٥٣٦ قبل الميلاد^(١) وهناك رواية أخرى عن عمان سجلها الكلبي، وهي تتحدث عن شخص يدعى مالك بن فهم، من قبيلة الأزد القحطانية، كان يقطن مأرب باليمن أواخر القرن الأول وتقول الرواية بأنه كان في ذلك الوقت لدى أقرب جيرانه، الذين يশملهم بحمائه، كلب ينبع كثيراً فييغمر الماء، وقد ضايق ذلك ابن شقيق مالك بصفة خاصة، فقتل الكلب برممه، فشكى الجار إلى مالك، الذي غضب على شقيقه عمر، لأنه أوجب ذلك ابن قاتل الكلب... ولما كان مالك رجلاً شريفاً إلى حد كبير فقد صاح قائلاً «لن أعيش بعد الآن في مكان نقع فيه مثل هذه الأشياء لجاري العزيز» عندها جمع مالك أبناء قبيلة الأزد على وجه السرعة، وعدهم ستة آلاف، ورحل عن اليمن وقطع الرحلة الطويلة المرهقة على الأقدام عبر حضرموت، ثم اتجه إلى وادي مسللة جنوباً ومنه إلى سينحوت على الساحل وأكمل أولئك الأشخاص الرحلة بحراً حتى هبطوا في النهاية عند قلبات التي تقع على مسافة ١٥ ميلاً شمال غرب صور على ساحل عمان، وتقنهم ألفان من أشجع المقاتلين بقيادة أصغر أبناء مالك العشرة، الذين هزموا الجيش الفارسي، وأصبح مالك أول عاشر مستقل في التاريخ على كل الأراضي التي تعرف الآن باسم عمان، ويعتقد بأنه كان حاكماً عادلاً، وقد حكم لمدة سبعين عاماً حتى قتل وهو في سن المائة والعشرين، بسم أطلقه عليه ابنه الثالث سليمه^(٢). وبعد ستين عاماً من الهجرة

(١) تاريخ عمان: وندل فيلبيس، وزارة التراث القومي والثقافة، ط٣، ترجمة محمد أمين عبد الله، مسقط، ١٩٨٩، ص ١٢.

(٢) تشير الرواية إلى أن سليمة كان ذا حظوة لدى والده، وبعد أن قتله فر إلى فارس، كما تذكر الرواية إن هؤلاء الأشقاء لنسمهم الذين خافهم سليمة كانوا السبب في المسألة، إذ كيل لهم حاروا الحط من شأن سليمة في نظر أبيهم، واتهموه بأنه نام في موقعه عندما كان يتولى ثوبته في قيادة حرس البلاط الذي يحرس مالك خلال نومه، ولكن يختبر مالك صدق هذا الاتهام، تذكر ذات ليلة وامتنى صهوة فرسه متوجهة في هذه نحو سليمة وسط الظلام، وتتصادف أن صهوة الفرس الذي كان يمتلكه فليقيط سليمة من نومه، وما كاد يرى أنني الحيوان حتى صوب سهامه نحوهما وأطلقه، وعندما سمع أبو رنين

الأولى المفترضة لقبائل الأزد إلى عُمان جلت بعض الروايات حدوث موجة ثانية^(١). ويؤكد العوتي في مخطوطة أنساب العرب أن مالكًا دخل عُمان بعسكر جم من الخيل والرجال الذين بلغ عددهم ستة آلاف فارس ورجال، فوجد فيها الفرس فاعتزز بن من معه إلى جانب قلماهات من شط عُمان ليكون ذلك أمنع لقواته^(٢) وتشير المراجع العربية إلى أن عُمان تعرضت لهجرة يمنية كثيفة العدد، نزحت من اليمن بعد انهيار سد مأرب في عهد شرحبيل بن يعفر الحميري في منتصف القرن الخامس الميلادي^(٣) ومع تباين وجهات النظر بين المؤرخين حول تاريخ انهيار سد مأرب إذ يرى بعضهم بأنه كان في منتصف القرن السادس الميلادي^(٤). وكما تؤكد المراجع بأن الأزد قد رحلوا عن اليمن ونزلوا أطراف شبه الجزيرة العربية، حيث نزل بعضهم في عُمان، أما بني عمر بن عامر الذي يرتفع نسبة إلى مازن بن الأزد، فقد نزلوا بمشاركة الشام. وينكر البلاذري أن الأزد بعد خروجهم من بلادهم تفرقوا إلى طائف، فنزلت طائفة منهم عُمان، وطائفة السراة، وطائفة الأنبار والحيرة، وطائفة الشام.^(٥)

اما عن أصل تسمية عمان، فقد اختلف الآراء في أصل التسمية، فقد أرجعه بعضهم إلى قبيلة عمان القحطانية، وأعاده آخرون إلى معنى الاستقرار والإقامة، أما الزجاجي فيقول: أن عمان سميت باسم عمان بن إبراهيم الخليل عليه السلام، في حين يرى ابن الكلبي أنها سميت باسم عمان بن سبا بن يغثان بن إبراهيم خليل الرحمن لأنه هو الذي بنى مدينة عمان، أما شيخ الروبة فيقول: أنها سميت بهذا الاسم نسبة إلى عمان بن لوط عليه السلام، كما أن هناك من قال بأنها سميت كذلك لأن الأزد كانت لهم منازل تطل على واد الهم في مارب يقال له عمان، ف شبهاها به. ومن المؤرخين الرومان الذين ذكروا عمان يلينوس الذي عاش في القرن الأول الميلادي، وقد ورد اسم عمان عند بطليموس الذي عاش في القرن الثاني للميلاد. كما سماها السومريون «مجان»، وربما عاد أصل التسمية إلى صناعة السفن التي

القوس صالح كافلاً «لا تطلق لنا أبوك» ولكن الوقت كان قد فات وقيل إن مالك ردد وهو يحتضر بيته من الشعر، أصبح من الأمثل العربي المعرفة وهو:

أعلم الرمليّة كيل بروم فلما اشتد مساعدة رمانى

(١) تاريخ عُمان: وندل فيلبيس. مترجم سلبيق، ص ١٤-١٥

(٢) مخطوطه أنساب العرب: العوني، نقلًا عن فاروق عمر، الخليج العربي في العصور الإسلامية، ص. ٢٦.

^(٢) تاريخ العرب قبل الإسلام: السيد عبد العزيز سالم، الإسكندرية، ١٩٧٣، ص ٦٠.

(٤) لنظر، عمان في العصور الإسلامية الأولى: عبد الرحمن العلاني، بغداد، ١٩٧٧، ص ٤٢.

^(٥) كتب فتوح للبلدان: البلادي، نشره صلاح المنحد، القسم الأول، القاهرة، ١٩٥٦، ص ١٧.



كانت تشتهر بها عُمان، حيث ورد في النقش المسماري بـ«دان مجان» تعني هيكل السفينة، كما سماها الفرس باسم «مزون»^(١). أما الجغرافيون القدماء، أمثال ديودور الصقلي، وسترابون، وبطليموس، فقد كانوا قد قسموا بلاد العرب إلى ثلاثة أقسام رئيسة، العرب الصخرية، والعرب القرفة، والعرب السعيدة، وكانت عُمان تدخل ضمن بلاد العرب السعيدة، ولكن في العصور الوسطى اقتصرت هذه التسمية على اليمن فقط^(٢). أما فيما يخص تاريخ السكان الأوائل الذين استوطنوا عُمان فيشير ميلز إلى اقتنان تاريخهم اقتراناً وثيقاً بتاريخ بقية سكان شبه الجزيرة العربية، وذلك من خلال استناده إلى مجموعة من الوثائق والأثار المصرية والعراقية وكذلك «سفر التكوين» والتي تلقى بعض الضوء على ذا التاريخ، حيث يؤكّد ميلز بأن أول الشعوب التي انتشرت واستقرت في شبه الجزيرة العربية هم «الكوشيون» الذين نذّر لهم الإنجيل، ولكن المعلومات عن أصل هذا الشعب تفتقر إلى التأكيد، وإن كان من المعتقد أنهم مصريون، وعلى الرغم مما حققه سكان عُمان من الأحباش من مشروعات تجارية إلا أنهم أخذوا يضمّلّون عبر العصور تدريجياً، ثم أنهم تعرّضوا للغزو عارم من الساميين الذين وفدو من شبه الجزيرة العربية، وتمكنوا من طرد الأحباش وإيصال بعضهم، وهذه الموجة المبكرة من القبائل السامية كما يقول المؤرخون العرب، نفلاً عن كتاب «كوسبيين دي برسيغال» يعرفون بالعرب البائدة أو العاربة غير أنهم انفروا فيما بعد، وفي الفصل العاشر من سفر التكوين نقرأ أن قحطان قد ترك ثلاثة عشر ولداً استوطّنوا سلسلة الجبال الواقعة في الشرق، ولعل الصلة بين لفظتي جوكاتان وقطّان؛ التي هي عربية الأصل تقطع جميع الأدلة بصحتها وبالتالي فإن السلالة من ثلاثة عشر فرعاً أو قبيلة هي التي استمرت في استيطان النصف الجنوبي من شبه الجزيرة العربية بصفة مستمرة^(٣).

وإضافة لذلك نجد من يطلق لـ«دان عُمان» على «قلهات»^(٤)، كما ورد في تعليق السالمي على الشريسي الأندلسي الذي وصف عُمان بأنها مدينة حصينة على الساحل. ومن الجانب

(١) عُمان في التاريخ: مجموعة من المؤلفين، وزارة الإعلام في سلطنة عُمان ودار إيمول للنشر المحدودة في لندن ١٩٩٥ ص. ٦٩.

(٢) عُمان في فخر الإسلام: سيدة إيماعيل كاثيف، سلسلة تراثنا، عدد ١، ط٣، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٩٤، ص. ٨.

(٣) الخليج بلداته وقبائله: ميلز، س.ب.، ترجمة محمد أمين عبد الله، وزارة التراث القومي والثقافة في سلطنة عُمان، مسقط، ١٩٨٢، ص. ١٥-١٦.

(٤) قلهات: يصفها ياقوت الحموي في معجمه بأنها مدينة بمعان على ساحل البحر، إليها ترفاً أكثر سفن الهند، وهي الآن فرضة تلك البلاد، ولمثل أعمال عُمان، عاصمة، أهلة، وهي صاحب هرمز.



الآخر مياه تجري إلى المدينة، وفيها دكاكين وأشجار، مفروشة بالنحاس مكان الأجر، ويعلق السالمي على ذلك بقوله: «ولعله أراد بمدينة عمان قلها»^(١).
عمل في كتبات الوجهة العرب:

سلیمان التجار:

بعد ما وردنا عن سليمان التجار من المخطوطات المهمة التي وصفت عمان في تلك الفترة من قبل عربي، فقد دون سليمان التجار رحلته في مذكرات عام ٢٣٧ هجرية الموافق ٨٥١ ميلادية، وهو لم يكن رحاله، ولا جغرافياً أو مؤرخاً، بل تاجراً من سيراف اسمه سليمان اعتاد السفر إلى الهند والصين لجلب السلع من هناك وبيعها في البلاد العربية. ولم يُعثر في الكتب والمخطوطات على بقية اسمه أو تفاصيل حياته، وقد غُثر على مخطوطة الكتاب «سلسلة التواریخ» الذي ألفه عراقي من مواطني سليمان عاش في القرن الرابع الهجري، بعد نحو ستين عاماً من تاريخ كتابة سليمان لمذكراته، ويدعى زيد حسن السيرافي وقد سجل رحلة سليمان، وأصناف أخباراً، وأقوال التجار. وقد غُثر عليها المستشرق الفرنسي رينوو عام ١٧١٨ في إحدى مكتبات باريس الخاصة، وسلمت بعد ذلك إلى دار الكتب الأهلية، وقام رينوو بترجمة المخطوط للفرنسية ونشره بعنوان «أخبار قيمة من الهند والصين أوردها اثنان من الرحالة المسلمين»، سافراً إلى هناك في القرن التاسع الميلادي» وبعدها نشر الأصل العربي وترجمته الفرنسية سنة ١٨٤٥، وظهر بعد ذلك أن الأب رينوو أخطأ في نسب المخطوط لاثنين من الرحالة العرب، في حين أنه للناظر سليمان، حيث قام المستشرق الهولندي فراند بنشر ترجمة جديدة للكتاب سنة ١٩٢١ مضيفاً فقرات من «مروج الذهب» للمسعودي ليكمل ما فيه من نقص^(٢). وقد وثق سليمان زيارة لعمان، فقد روى بأنه أبحر من سيراف^(٣) عام ٢٣٨ هجرية إلى مسقط، ثم إلى «كلم» على ساحل «ملبيار» ثم مر بمضيق «تالك» شمال جزيرة سيلان، وعبر خليج البنغال فوصل إلى جزيرة لنجبالوس وتابع طريقه ليصل إلى ميناء خانفو أو كانتون الحديثة بالصين. وكانت الرحلة البحرية من مسقط إلى الصين تستغرق أكثر من أربعة أشهر^(٤). ولم يقتصر سليمان في وصفه على ذكر

(١) تفة الأعين بسيرة أهل عمان: للشيخ نور الدين عبد الله بن حميد السالمي، ج ١، ط ٢، ص .٨.

(٢) أدب الرحلة في التراث العربي: فؤاد قنديل، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢، ص .٢١٣.

(٣) سيراف: يقول عنها ياقوت الحموي في معجمه: مدينة على ساحل بحر فلارس، وبها آثار عمارة حسنة، وليس فيها للراكب ميناء، بينما وبين البصرة إذا طلب الماء سبعة أيام.

(٤) تاريخ الأدب الجغرافي للعرب: اعتماطيوس بوليلوثونس كرانتشوفسكي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، القسم الأول، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، القاهرة ١٩٦١، ص .١٤١.

المراحل أو مايسمى بالبريبيلوس^(٤) وتقدير المسافات بالأيام وأحياناً بالفراخن بل ترك أيضاً وصفاً حياً للسواحل والجزر والموانئ المختلفة والمدن وسكانها والمحاصيل والمنتجات وسلح التجارة، وفي حديث سليمان عن تجار العراق والصين وعلاقتهم بعمان يقول: «فأما الموارض التي يردونها ويرفون إليها فذكروا أن السفن الصينية تحمل من سيراف، وأن المتأم يحمل من البصرة ومن عمان وغيرها إلى سيراف، فيعبأ في السفن الصينية بسيراف، لكثرة الأمواج في هذا البحر وقلة الماء في موانع منه. والمسافة بين البصرة وسيراف مائة وعشرون فرسخاً»^(١)، فإذا عني المتأم بسيراف استعنوا منها الماء وخطفوا وهذه لفظة يستعملها أهل البحر أعني أفلعوا إلى موضع يقال له مسقط، وهو آخر أعمال عمان، والمسافة من سيراف إليها نحو مائتي فرسخ. وفي شرقى هذا البحر فيما بين سيراف ومسقط من البلاد سيف ابن «صفار»^(٢) وجزيرة ابن كواون^(٣)، وفي هذا البحر جبال عمان، وفيها الموضع الذي يسمى التربور^(٤)، وفيها الجبلان ويقال لها «كسيير وعوير»^(٥) وليس يظهر منها فوق الماء إلا اليسيير. فإذا جاوزنا الجبال صرنا إلى موقع يقال له صحار عمان، فنستعدن الماء من مسقط من بئر بها، وهناك فيه غنم من بلاد عمان، فتختطف المراكب منها إلى بلاد الهند، وتقصد إلى كولم ملي والمسافة من مسقط إلى كولم ملي شهر على اعتدال الرياح^(٦). ويتضاع من وصف سليمان التاجر للمناطق ومواقعها وأبعادها إيقانه للطرق وبراعته ودقة في وصفه للبلاد التي مر بها، وقد قال فيه المستشرق كرشوفسكي بأن من يتتبع الطريق الذي وصفه سليمان فهو يدقق الخرائط الحديثة^(٧).

(٤) لفظ برييلوس كما يشرحه كراشكونفسكي، يعني باليونانية دورة ملاحية، وقد أطلق اللفظ على رسائل في الملاحة يصف فيها اليونان سواحل البحار المختلفة، ومن أهم ما تبقى منها **بريلوس البحر الأحمر** الذي يرجع إلى القرن الأول للميلادي.

(١) لفرسخ يسلوي ١٢ ألف ذراع، والذراع ٢٤ أصبعاً، والأصبع ٦ حبت شعير (المقلسي)

(٢) لهم منازل على سواحل بحر قارم تسبّب إليهم وتعرف بهم، وهو من آل الجلندي (يأقوت الحموي - مجمّع البدان)
 (٣) يصفها يأقوت الحموي في مجموعه بأنّها جزيرة عظيمة وهي من بحر فارس بين عمان والبحرين افتتحها عثمان بن أبي العاص التقني أيام عمر بن الخطاب لما أراد غزو فارس في البحرين، مر بها في طريقه وكانت من أجل جزر لائز البحر، عاصمة آمنة، وفيها قرى ومزارع الآن خراب، وبروي نكّر المسمودي لها بأنّها كانت سنة ٣٣٢ هجرية عاصمة آهلة.

(٤) للدرور، موضع في سواحل بحر عمان، مضيق بين جبلين يسلكه صفار السفن (لقوت الحموي-معجم البلدان)

(٥) تضيّع كسر وعور، وهو جبلان عظيمان مشرفان على أقصى بحر عمان، صعبه المسالك، وعرة المقصد، صعبة

^{٦٧} *نيليان، لافتات الشارع، مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٣، ١٨٣.*

(٧) الموجه نفسه، ص: ٨.
 (٨) لود.أدب الرحله في السفر العربي: قليل، مرجع سابق، ص ١٠١.

(٦) فواد. أدب الرحلة في التراث العربي: قنديل،، مرجع سلبي، ص ١٠٣.

هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن أبي بكر البناء المقدسي (٩٤٧-١٠٠٠م)، وقد كان مولده في بيت المقدس، وكان حفيداً لبناء اشتهر ببنائه عكا في عهد أحمد بن طولون، أما أمّه فتنتهي لأسرة من قرية (بير) من أعمال قومس على مقربة من خراسان، وقد سرت له عوامل النسب والقرابة التعرف على نصف العالم الإسلامي، ودفعه ولعه بالأسفار إلى زيارة جميع أخاهه باستثناء الأندلس والسودن وربما سجستان أيضاً، ولا يذكر المؤرخون أنه وضع غير كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» ويعتبره أشبرنجر «أكبر جغرافي عرفه البشرية قاطبة، ويرى بلاشير أن كتاب المقدسي أساسى لمعرفة العالم الإسلامي في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي، إذ لم يقتصر المؤلف فيه على ذكر المعطيات الأساسية التي وصلته من سابقه، بل أضاف إليها ملاحظاته وتجاربه الشخصية». (١) ويورد المستشرق كراتشوفسكي بأن الكتاب قد وجد في موسويتين، والموسويتين تتعكسان بوضوح تام في المخطوطتين المعروفتين لدى الدوائر العلمية واللتين ترتكز عليهما الطبيعة العلمية الموجودة بين أيدينا الآن. (٢) وأول من نشره هو «دي خوبه» عام ١٩٠٦ وأخر طبعاته نشرتها مكتبة مدبولي المصرية دون تحقيق. وهو كتاب وضعه المقدسي بعد أن طاف مملكة الإسلام فقط دون غيرها ويقول في هذا «ولم نتكلف ممالك الكفار لأننا لم ندخلها، ولم نر فائدة في ذكرها بل قد ذكرنا مواضع المسلمين منها» (٣) حيث كتب في وصف صحار «صحار هي قصبة عمان ليس على بحر الصين اليوم بلاداً أجل منه، عامر، أهل، حسن، طيب، نزه، ذو بسار وتجار وفواكه وخيرات. أسواق عجيبة وبلدة ظريفة ممتدة على البحر، دورهم من الأجر والساج، شاهقة نفيسة، والجامع على البحر له منارة حسنة طويلة في آخر الأسواق، وله آبار عذبة وفناة حلوة وهم في سعة من كل شيء، دهليز الصين وخزانة الشرق والعراق ومغوغة اليمن، وقد غالب عليها الفرس، المصلى وسط التخيل ومسجد صحار على نصف فرسخ ثم بر克 ناقة رسول الله ﷺ، قدبني أحسن بناء وهوأوه أطيب من القصبة ومحراب الجامع بلولب يدور، تراه مرة أصفر ومرة أخضر وحينما أحمر ونزوة في حد الجبال كبيرة، بنيانهم طين والجامع وسط السوق». (٤)

(١) أعلام الجغرافيين العرب ومقطفات من آثارهم: عبد الرحمن حميدة، منشورات جامعة دمشق، ١٩٦٦، ص ٢٠٥.

(٢) تاريخ الأدب الجغرافي العربي: كراتشوفسكي، مرجع سابق، ص ٢٠٩-٢١٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٧١.

(٤) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم: المقدسي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بال بشاري، طبعة لين، ١٩٩٠، ص ٩٧.

ابن بطوطة:

من أهم الرحالة العرب الذين زاروا عمان الرحالة ابن بطوطة (٤) ١٣٧٥-١٣٠٤ ميلادي) وقد وصفه المستشرق الروسي كراتشيفسكي بأنه رحلة نادر، يستهدف الرحالة لذاتها ويضرب في مجال الأرض استجابة لعاطفة لا تقاوم ورغبة جارفة للتعرف على الأقطار والشعوب، وهو على النقيض من الغالبية العظمى من الرحالة العرب لم يجمع مادته من صفحات الكتب بل جمعها عن طريق التجربة الشخصية، وعلى الرغم من أن الموضع الجغرافي شغلت مكانة ثانوية بالنسبة لاهتمامه بالبشر^(١) إلا أنه قدم وصفاً دقيقاً في كتابه «تحفة الناظر في غرائب الأمصار» للمناطق التي زارها في عمان ولاسيما ظفار، حيث يقول ابن بطوطة في مدينة ظفار ويقصد بها صلالة «وسوقها خارج المدينة وهي من أقذر الأسواق وأشدتها نتنا، وأكثرها نباباً لكثرة ما يباع بها من الثمرات. وأكثر سmekها النوع المعروف بالسريين، وكذلك غنمهم، ولم أر ذلك في سواها. وأكثر باعتها الخدم، وهن يلبسن السواد، وزرع أهلها الذرة...ولهم قمح يسمونه العلس... والأرز يجلب إليهم من الهند وهو أكثر طعامهم، ودرأهم من النحاس والقصدير ولا تتفق في سواها، وهو أهل تجارة لا عيش لهم إلا منها. وهو أهل تواضع وحسن أخلاق وفضيلة ومحبة للغرباء. ولباسهم القطن، ويتشدون القوط في أوساطتهم عوضاً عن السروال، ويغسلون مرات في اليوم. وهي كثيرة المساجد ولهم في كل مسجد مطاهر كثيرة معدة للاغتسال».

ويقول ابن بطوطة «ومن خواص هذه المدينة وعجائبها أنه لا يقصدها أحد بسوء إلا عاد عليه مكره وحال بيته وبينها، وذكر لي أن السلطان» قطب الدين تمهتن بن طوران شاه «صاحب هرمز^(٢) نازلها مرة من البر والبحر، فارسل الله ربيعاً عاصفاً كسرت مراكبه، ورجع عن حصارها وصالح ملكها. وكذلك ذكر أن الملك المجاهد سلطان اليمن عين ابن عم له بعسرك كبير برسم انتزاعها من يد ملكها، وهو أيضاً ابن عمه، فلما خرج ذلك الأمير من داره سقط عليه حاطئ وعلى جماعة من أصحابه فهلكوا جميعاً، ورجع الملك عن رأيه وترك حصارها وطلبتها». ^(٣)

(١) تاريخ الأدب الجغرافي العربي: كراتشيفسكي، مرجع سابق، ص ٤٣١.

(٢) مملكة هرمز: أسسها محمد الداعشياني على ساحل كرمان، ثم صارت للغز حكام كرمان.

(٣) تحفة الناظر في غرائب الأمصار: ابن بطوطة، شرحه وكتاب هوامشه طلال حرب، دار الكتب العلمية، بيروت بدون تاريخ، ص ٢٧٦.



ولكن كتابات المؤرخين المشفوعة بواقع المدينة القديمة الحالي المدمر لا تؤيد رواية ابن بطوطة ففي عام ١٢٢١ ميلادية (أي قبل زيارة ابن بطوطة لهاًلا بنحو مئة عام) دمرت ظفار على يد أحمد بن محمد الحبوضي للناجر الثري وصاحب السفن (من أهالي حضرموت ومؤسس أسرة حبوضي الحاكمة) وأعيد بناؤها بصورة شاملة بعد ثلث سنوات باسم المنصورة التي كانت مدينة مزدهرة، (وتعرف أطلالها الآن باسم البليد) في العصور الإسلامية الوسطى^(١). ويؤكد ذلك ابن المجاور التيسابوري الذي زار ظفار في العقود الأولى من القرن السابع الهجري فقال: «خرب لأحمد بن عبد الله بن مزروع الحبوضي ظفار سنة ٦١٨، خوفاً من الملك المسعود أبي المظفر يوسف بن محمد بن أبي بكر الأبوبي، وبيني (المنصورة)». وهي على ساحل البحر، وقد أثير عليها سور من الحجر والجص، ويقال من اللبن والجص، وركب عليه أربعة أبواب: باب البحر، ينفذ إلى البحر، ويسمى باب الساحر، وبابان مما يلي البر، وهما على أسماء ظفار المهدومة، أحدهما شرق ويسمى باب (حرقة) ينفذ إلى عين عنابة، والثاني مما يلي المغرب ويسمى باب (الرجاء). وقال: إن هواء (المنصورة) طيب، وجوهاً موافق، ومازها من فلج عنب فرات. تطبع بها الفواكه من كل فن: من فواكه الهند الغوف والنارجيل، ومن فواكه السواحل قصب السكر والموز، ومن فواكه العراق الرمان والعنب، ومن النخل جمل، ومن ديار مصر الليمون والانترنج والنارنج، ومن السند النبق، ومن الحجاز الدوم وهو المقل. وماكول أهلها السمك والذرة والكتب، ومطعمون دوابهم السعك اليابس، وهو العيد، ولا يزبلوا [يسعدوا] أراضيهم إلا بالسعك^(٢). أما عن منازلة صاحب هرمز التي ذكرها ابن بطوطة فيورد فيليس استناداً إلى ابن زريق بأنه حوالي عام ١٢٦٥ أبحر الأمير محمود بن أحمد، حاكم هرمز إلى ظفار حيث نبهها، ونقل العديد من أهلها، ثم عاد إلى قلهات بغناها كبيرة، والظاهر أنه خلال رحلة العودة وقعت كارثة على جزء من قوة الأمير، وأدت إلى موت أكثر من ٥٠٠٠ شخص عطشاً وجوعاً^(٣). الواقع أن مثل هذه الكارثة والهلاك جوعاً وعطشاً ما كانت لتحقق لو أن صاحب هرمز عاد بالطريق ذاتها التي جاء بها إذ إن هلاكه هذا لا بد أن يكون قد تم في أثناء توغله في الصحراء، كما روى ابن مداد وابن زريق، بأن هجوماً من الملك الهرمي على ظفار قد حصل عام ١٢٦١، حيث تصدى له أهلها فاستشهد عدد كبير منهم، وتمركز جيش الملك الهرمي في المناطق الساحلية من ظفار حيث نهياً الأسواق ومنازل الأهالي وسلب ما في أيديهم وسبى

(١) تاريخ عمان: وندل فيليس مرجع سابق، ص ٢٤.

(٢) صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز: ابن المجاور التيسابوري:، الطبعة الأولى، لين، ١٩٥١، ص من ٢٦٠ - ٢٦٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٥.



رقيقهم، وبلغ عدد السبي اثنى عشر ألفاً (وهنا لا نعتقد أن السبي كان مقصوراً على الرقيق فلا بد أن يكون قد طال جميع فئات المجتمع. حيث لا بد من التساؤل هل كان في ظفار ١٢٠٠ من الرقيق)، وحملت الأمانة المسلوبة والرقيق على السفن، وأمر الملك الهرمزي ثلث جيشه بمرافقه هذه السفن على أن يسبقوه إلى قلهات، لكي يتجمع جيشه هناك، أما هو ومن بقي معه من جيشه فتوغلوا إلى الداخل قاصدين داخلية عمان عن طريق البر. حيث تاهوا في الصحراء، وهلك الملك ومن معه، ويروي ابن زريق في سبب تدهورهم أن الملك الهرمزي عندما وصل إلى منطقة قبائل القرى «مجموعة من القبائل تسكن جبل شاهق في ظفار» استعان بعشرة رجال منهم ليتلوه على الطريق إلى داخل عمان، فلما توسعوا بهم البر هربوا عنهم ليلاً فأصبحوا حائزين يتربدون في رمال عالية وفيافي خالية فتاهوا في تلك الصحراء الواسعة فرادى وجماعات دون أن يهتدوا إلى طريقهم واستمروا على تلك الحال حتى نفذ عليهم الماء والطعام ولم يجدوا لوابهم علها فنفقت من العطش والجوع فهلك الملك الهرمزي والغالبية العظمى من جيشه، ومن لم يهلك من الجوع والعطش أجهز عليه سكان البادية ولم ينج منهم سوى نفر قليل، وأصلوا سيرهم برأ حتى وصلوا جلغار «رأس الخيمة حالياً» ومنها عبروا إلى جزيرة هرمز.

أما أولئك الذين رجعوا من ظفار عن طريق البحر، فقد أرسوا سفنهما في قلهات، وجعلوا عليها من يحرسها وقد صد غالبيتهم طويي فصدهم عنها بنو جابر ومن معهم من القبائل العمانية وقتلتهم جميعاً ودفعوا هناك في مدافن جماعية تعرف اليوم بقبور الترك، وقد أشار ابن زريق في كتابه الفتح المبين إلى أن رجالاً من قبيلة بنو جابر العمانية ومنتبعهم هجموا على الذين أوكل إليهم حراسة السفن بمبناء قلهات فقضوا عليهم جميعاً وأخذوا ما وجدهوا بسفنهما ثم أصرموا فيها النار^(١). ولم يتوقف تدمير ظفار عند هذا الحد بل يذكر فيليب استادا إلى (مايلز وجبيست) بأنه بعد أقل من عشر سنوات بعد مهاجمة حاكم هرمز لظفار، قام المقاول الحضري سليم بن إدريس الحبوسي (آخر حاكم من آل الحبوسي) عام ١٢٧١ بفتح كل ظفار بعد أن سلب في البادية، مدينة شيبام، ولكن حكم سليم لظفار لم يتم طويلاً إذ هاجمه ملك اليمن بعد حوالي سبع سنوات من تاريخ استيلائه على ظفار. ففي عام ١٢٧٨ هاجم ملك اليمن ظفار بثلاث فرق، اثنان بطريق البر، وواحدة بحراً، وخال معركة وحشية دارت قرب ريسوت قتل سليم و ٣٠٠ من رجاله، بينما أخذ ٨٠٠ من الرجال كعبد، وأضيفت ظفار وحضرموت إلى ممتلكات اليمن، وتلقى ملك اليمن التهاني على غزوته الناجحة، مع جوانين

(١) الشعاع الشائع بالملمع في ذكر آمنة عمان: وزارة الإعلام العمانية، تقدماً عن ابن زريق، ج ٢، ص ٣٣٢. مخطوطة مصورة، ابن زريق: ص ٧٣-٧٧، وابن زريق، الفتح المبين في سيرة السادة البوسعديين، ص ٢٤٨.



ونسرين ذهبيين من قحطان بن عمر ملك عمان من آل بني نبهان^(١). ويور فيليس أيضاً بأنه في عام ١٥٢٦ قام سرب بحري برتغالي بقيادة «مكتور داسيلفيريا» تنفيذاً لأوامر حاكم جوا بهاجمة وتنمير أجزاء من ظفار^(٢).

أما عن وصف ابن بطوطة للمساجد التي شاهدها في ظفار، فقد لاحظت في أثناء زيارتي لآثار المدينة القديمة في البليد، آثار تلك المساجد التي تحدث عنها ابن بطوطة، وكذلك آثار المسجد الكبير الذي استضاف خطيبه عيسى بن علي ابن بطوطة، وقد تم تحديد آثار ما يقرب من ٥٥ مسجداً والعمل قائم لاكتشاف آثار المساجد الأخرى، كما لاحظت أن لكل مسجد بئراً وحمامات للاغتسال واضحة معالمها في آثار بعض المساجد، ولكن باستثناء المسجد الأعظم فإن المساجد الأخرى جميعها صغيرة، بنيت من حجارة سوداء ولم تظهر فيها آثار للأعمدة المنحوة التي تظهر في المسجد الأعظم.

وقد رصد ابن بطوطة الأمراض السائدة في ظفار والمنتشرة بين أهلها حيث قال: «والغالب على أهلها رجالاً ونساء المرض المعروف بداء السفلي، وهو انتفاخ القولتين، وأكثر رجالهم مبتلون بالأذر»^(٣)، والعياذ بالله، ومن عوائلهم الحسنة التصافح في المسجد أثر صلة الصبح والعصر. كما أشار ابن بطوطة إلى تشابه الأسماء بين جواري الظفاريين وخدم المغرب حيث لاحظ أن جواري خطيب مسجدها الأعظم عيسى بن علي مسميات بأسماء خدام المغرب، أحدهن اسمها بخيته والأخرى زاد المال، يشار أن اسم بخيت وبخيته هما من بين الأسماء التي مازالت منتشرة على نطاق واسع في ظفار. وقد ذكر ابن بطوطة بأنه لم يسمع بهذه الأسماء في بلد سواها، ومن بين وصف ابن بطوطة للباس أهل ظفار ذكر بأن رؤوسهم مكشوفة، ولا يجعلون العمامات عليها. أما الآن فلا تجد أحد من أهل ظفار مكشوف الرأس، أما مكشوفو الرأس فهم عادة من غير العمانيين المقيمين في ظفار. وعلى مسيرة نصف يوم من هذه المدينة الأحقاف، وهي منازل عاد وهناك زاوية ومسجد على ساحل البحر، وحوله قرية لصيادي السمك، وفي الزاوية قبر مكتوب عليه، هذا قبر هود بن عابر عليه السلام، وقد ذكرت أن بمسجد دمشق موضعًا مكتوب عليه قبر هود بن عابر، والأشبه أن يكون قبره بالأحقاف لأنها بلاده والله أعلم. ولهذه المدينة بساتين فيها موز كبير الجرم. وهو طيب الطعم شديد الحلاوة، وبها أيضاً النارجيل المعروف بجوز الهند. وسلطان ظفار هو السلطان الملك المغيث بن الملك الفائز ابن عم ملك اليمن، وكان أبوه أميراً على

(١) تاريخ عمان: وندل فيليس، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٧.

(٣) يقصد القبلة المائية الناتجة أما عن كيسة ملتوية لوفقاً.



ظفار.. وعانته أن لا يعارضه أحد في طريقه ولا يقف لرؤيته ولا لشكاية وغيرها، ومن تعرض لذلك ضرب أشد الضرب، فتجد الناس إذا سمعوا بخروج السلطان فروا عن الطريق وتحاموها، وقد حضرتني عند قراءة وصف ابن بطوطة لعادة ذلك السلطان عند ظهوره في الطرقات، المقارنة بما هو عليه الحال في تعامل صاحب الجلالة قابوس بن سعيد مع مواطنه، حيث لاحظت خروج خلق كثيرين من أطفال وشباب ورجال ونساء إلى الشوارع عند قيوم جلالته، ويقضى بعضهم ساعات طويلة في الأماكن التي يتوقع مرور جلالته فيها، كي يحصلوا على شيء من فضله وعطائه.

وبناءً على الشواطئ العمانية باتجاه الشمال، حيث نزل بمرسى حاسك، ووصف شجر الكدر بأنه رفيق الورق، وإذا شرطت الورقة منه، قطر منها ماء شبه اللبن ثم عاد صمغاً، وذلك الصمغ هو اللبن، وهو كثير جداً هناك. أما النشاط الأساسي لأهل حاسك فهو صيد السمك، ومن ثم يتبع إلى جزيرة الطير والتي تسمى اليوم بحمر النفور، وقد لاحظ أن من رافقه بالمركب من أهل ظفار كانوا يأكلون السمك المشوي بالتمر، وهذه الطريقة في تناول السمك مع التمر مازالت قائمة لدى الظفاريين إلى الآن، فقد أشار علينا بعض الأصدقاء بتناول السمك مع التمر، فهي الطريقة المتبعة في تناول السمك في ظفار، وهكذا فإن مئات السنين لم تقطع الظفاريين عن تراثهم وتقافتهم في الطعام واللباس، والأهم من ذلك حفاظهم على تلك السمات من الطيبة، وحسن الأخلاق، والفضيلة، ومحبة الغرباء، التي لاحظها ابن بطوطة قبل مئات السنين، وكأنه يوثق الواقع الحالي لهذا المجتمع.

وبعد ذلك يصف ابن بطوطة جزيرة مصيرة بقوله، هي جزيرة كبيرة لا عيش لأهلها إلا من السمك، وقد كان ابن بطوطة لاحظ أن بعض أهل هذه الجزيرة قد طبخوا طيوراً اصطادوها من دون ذبح، فكره ابن بطوطة ذلك منهم، فيقول ابن بطوطة: «وَكُنْتْ قَدْ كرهتُمْ (أي أهل جزيرة مصيرة) لِمَا رأيْتُمْ يَأْكُلُونَ مِنْ غَيْرِ زَكَاةٍ» ومن ثم يتبع إلى صور، ومنها رأى مدينة قلهات، ويقول فيها بأنها حسنة الأسواق ولها مسجد من أحسن المساجد حيطانه بالقاشاني، وهو مرفق ينظر منه إلى البحر، وأكلت بهذه المدينة سماً لم أكل مثله في إقليم من الأقاليم، وهو يشونه على ورق الشجر ويجعلونه على الأرض ويأكلونه. والأرز يجلب لهم من أرض الهند وهم أهل تجارة، ومعيشتهم مما يأتي من إليهم في البحر الهندي، وإذا وصل إليهم مركب فرحاوا به أشد الفرح. وكلامهم ليس بالفصيح مع أنهم عرب، وكل كلمة يتكلمون بها يصلونها بلا فيقولون: «تَأْكُلْ لَا، تَمْشِي لَا، تَقْعُلْ كَذَا لَا...» ووصل الكلم بلا مازال قائماً إلى الآن.

وبمقدمة من قلهات قرية طبيبي، (وهي اليوم طوي) ويصفها ابن بطوطة آنذاك بأنها من أجمل القرى وأبدعها حسناً، ذات أنهار جارية وأشجار ناضرة وبساتين كثيرة، ومنها تجلب



النواكه إلى قلها و بها الموز المعروف «بالمرواري» وهي كلمة فارسية تعنى الجوهر. ويقول ابن بطوطه: ثم قصتنا بلاد عمان، فسرنا ستة أيام في صحراء ثم وصلنا عمان اليموم السابع، هي خصبة ذات أنهار وأشجار وبساتين وحدائق ونخل وفاكهه كثيرة مختلفة الأجناس. ووصلنا إلى قاعدة هذه البلاد وهي مدينة نزوا (وفي معجم البلدان نزوة) ويفصفها ابن بطوطه بأنها مدينة في سفح جبل تحف بها البساتين والأنهار، يأتي كل إنسان بما عنده ويجتمعون للأكل في صحن المسجد ويأكلون معهم الوارد والصادر. ولهم نجدة وشجاعة، وال الحرب قائمة فيما بينهم أبداً، ويعد ابن بطوطة مدن عمان فيقول ومن مدن عمان زكي، لم يدخلها وهي على ما ذكرلي مدينة عظيمة، ومنها القرىات، وشبا، وكلبا، وخور فكان، وصحار، وكلها ذات أنهار وحدائق وأشجار ونخل، وأكثر هذه البلاد في عماله هرمز^(١). عمان في أدب الرحلة الأجنبية:

الرحلة بريبيلوس:

يعد كتاب «بريبيلوس» «البحر الأوتيри» «Sea of the Periplus of The Erythraean» من أقدم ما وصلنا من كتابات تصف عمان وشواطئها، ويلخص هذا الكتاب معارف اليونانيين والرومانيين عن شواطئ المحيط الهندي، وسكان هذه المناطق وأنماط تجارتهم. ويختلف الباحثون في تحديد تاريخ كتابته، فبعضهم يعيده إلى القرن الأول الميلادي، في حين يرجعه فريق آخر إلى القرن الثاني، وفريق ثالث يرى أنه يعود إلى النصف الأول من القرن الثالث الميلادي، كما أنه لا يوجد اتفاق على مؤلفه، ولكن بعض الباحثين يرون أن بريبيلوس تاجر أو رحالة روماني من مصر. ويتضمن هذا الكتاب وصفاً لشاطئ عمان الجنوبي والغربي حيث يشير فيه إلى أن خليج (القر) يسميه خليج (عمانا) Omana bay يلي رأس Syagrus (سياغرس) من جهة الشرق أي رأس فرنك. ويصف هذا الخليج بأنه واسع ويمتد في اليابسة إلى مسافة بعيدة، وهو محاط بجبال تستند على كهوف مسكونة، وإلى الشرق منه يقع ميناء تجاري يدعى (سمكا) والذي يبعد نحو ٥٠٠ أسطراديون، أي ما يقارب خمسين ميلاً، ويصدر من هذا الميناء اللبان الذي يجمع بأكواخ على الساحل، دون حراسة، ولا يمكن أن تحمل منه السفن أي شيء إلا بإذن الملك، وإنما قلن تقلع من الميناء. وقد عرف هذا الميناء باسم (سمهرم) الواقع على (خور روري) إلى الشرق من مدينة طاقة على ساحل إقليم ظفار، وقد وقفت على آثار مدينة سمهرم التي ما تزال قائمة وتتحدث عن تاريخ عريق لهذا الميناء، وتجرى الآن هناك عمليات تنقيب أثرية من قبل بعثات متخصصة بالتنقيب عن الآثار.

(١) تغة النظر في غرب الأمصار: ابن بطوطه، مرجع سابق، بيروت بدون تاريخ، ص من (٢٧٥-٢٨٥).



وينظر بريبيلوس أن المراكب التي تتأخر في السفر إلى موانئ ساحل الهند الغربي كانت تمضي الشناء في هذا الميناء. وإلى الشرق منه تنتصب سلسلة من الجبال على الشاطئ^(١)، وتأتي بعدها سبع جزر تسمى (زينوبيان) Zenobian^(٢). كما يذكر بريبيلوس بأن الساحل كان خاصعاً لسيطرة الفرس، وإلى الشرق من هذه الجزر ستجد جزيرة تسمى (صرابيس) Sarapis^(٣)، تصدر منها كميات كبيرة من صدف السلاحف الفاخر، وتسير بعدها بموازاة الساحل نحو الشمال إلى مدخل الخليج، وبعد نهر من ٢٠٠ ميل تجد جزر صغيرة كثيرة تسمى (كالاي) Calaei^(٤)، وبعد ذكره لميناء (ابولوجوس) وهو الميناء التجاري المعروف برأس الخايج وتسميه العرب (الأبله) يقول وبعد إبحار ستة أيام على طول مدخل الخليج وصلنا إلى ميناء تجاري آخر يدعى (عمانا) Ommana وهذا تتباين آراء الباحثين حول المقصود بعمانا، فبعضهم يراه ميناء صحار التجاري في حين يعتقد آخرون بأنه قد وصل إلى شاطئ الإمارات المتحدة، وفريق ثالث يرى بأنه قد وصل إلى ساحل فارس^(٥). ولكن على الأغلب بأنه وصل إلى ميناء صحار إذ أن عدد الأيام التي تقضيها السفن الشراعية ليس معياراً لتقدير المسافة، لأن المسافة التي تقطعها هذه السفن هي رهن بالرياح فيما إذا كانت موائمة أم لا.

الرحلة ملوكو بولو:

ومن الأجانب الذين زاروا المنطقة ووصلتنا الوثائق التي وصفوا فيها مشاهداتهم، المؤرخ الشهير ماركو بولو البندقى الإيطالي (١٢٥٤-١٣٢٣م) الذي دفعه حب الأسفار إلى اجتياز كل آسيا عن طريق مغوليا وعاد عن طريق سومطرا والذي عهد إلى كاتب له في إخراج مذكراته في كتاب اسمه «كتاب ماركو بولو»^(٦) حيث وصل إلى مرباط عام ١٢٨٥ ميلادية وكان وصفه لها على النحو الآتي: «ظفار بلد عريق وجميل ويقع على منطقة تبعد مسافة ٥٠٠ ميل إلى الشمال الشرقي من الشحر، وسكانها عرب، وهم يحترمون زعيمهم الذي يخضع لسلطان عدن، لأن هذه البلدة لا تزال تابعة لعدن، وهي تطل على البحر، ولها ميناء جميل يتبع للسفن الترك بصورة نشطة، ويقوم التجار بنقل أعداد كبيرة من الخيول العربية

(١) وهي سلسلة الجبال المسماة الآن بجبل سمحان.

(٢) وهي جزر كوريا موريا والتي تعرف اليوم باسم جزر الحلانيات، ولكنها الآن خمس جزر فقط وهي: للحسكية، والسوداء، والحلانيات، وشناص، والقابل، وجميعها غير مأهولة باستثناء جزيرة واحدة هي جزيرة الحلانيات.

(٣) وهي جزيرة مصرية الحالية.

(٤) وهي الجزر المعروفة الآن باسم جزر البيانات إلى الشمال من المبيب.

(٥) The Periplus of The Erythraean Sea, translated by W.H.Schoff (New York 1912).pp. 34.36.

(٦) أعلام الجغرافيين العرب: عبد الرحمن حميد، مرجع سابق، من ٤٣٦.



إلى الأسواق، ويرجعون من ورائها أرباحاً طائلة، وللبلدة قرى ومناطق كثيرة تابعة لسلطتها، وهي تنتج كميات هائلة من اللبان، وسوف أقص عليكم كيف يتم إنتاج هذه المادة، حيث يتم شق شفوق في مواضع عديدة فيها بالسكنين، ومن تلك الشفوق ينبع اللبان، وأحياناً يُسْبَلُ اللبان من شجرته من تقاء نفسه عند اشتداد حرارة الشمس^(١). ويضمن فيلبس مقطعاً من وصف ماركو بولو لمدينة ظفار يشتمل على مغاظلة لم يعلق عليها المؤرخ فيلبس، حيث يقول ماركو بولو في وصفه ما يأتي: «ظفار مدينة عظيمة، نبيلة وجميلة، تقع على مسافة خمسين ميلاً إلى الشمال الشرقي من السر، والأهالي هناك من عبدة النار» وهذا غير صحيح إذ أن أهلها كانوا مسلمين، فقد زارها ابن بطوطة بعد فترة وجيزة من زيارة ماركو بولو وعلى العكس من ذلك فقد أشاد بكثرة مساجدها. وينكر الجغرافي العربي الإدرسي، أن ظفار في عام ١١٤٥ كانت تابعة لعمان وكان يحكمها أحمد بن محمد المنجوي، أما ياقوت الحموي فيذكر أنه في عصره (أوائل القرن الثالث عشر) بأنها كانت تابعة للبحرين (وهو اسم كان يستخدم يومئذ على الأرض الواقعة في شبه الجزيرة العربية، وليس مقصراً على الجزيرة التي تحمل هذا الاسم الآن)^(٢).

وقد استرعت عمان انتباه المؤرخ الصيني «تساو جوركوا» الذي كتب في مؤلفه الذي كتبه في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي في وصف الشعوب (التشوفان تشي - ويسمى كذلك سجل الأمم الأجنبية): «أن بلاد» يونج مان «(عمان) تشبه» و «بـ» (صغار) في سكانها ومنتجاتها أرضها، ويضع رئيس البلاد عمامه على رأسه، ويلتف في حرير خفيف، ولكنه لا يرتدي أي ثياب، ويسير حافي القدمين، كما أن خدمه لا يضعون أي لباس على رؤوسهم ويسيرون حفاة، ولكنهم يلغون أنفسهم بالسارورونج لتفطية أجسامهم، وهم يعيشون على الكعك المصنوع من النزرة، ولحم الصنآن ولبن الأغنام، والأسماك، والخضروات. وتربتها خصبة، ويوجد اللؤلؤ على طول الساحل، وتربى الخيول في الجبال على نطاق واسع، والدول الأخرى التي تناجر معها تشتري الخيول واللؤلؤ والبلح، وتحصلون مقابلها على بنور حب الاهال، والكافور^(٣).

الرحلة أوفنيجتون:

ويعد القس البريطاني أوفنيجتون من أوائل من قدموا الصور الاجتماعية التي تصف أهل عمان، وذلك عندما نشر انتباوه عام ١٦٠٩ حيث يورد «روبين بيدول» مقاطعاً منه يقول فيها: «أن ما يتمتع به العرب أهل مسقط من اتزان وضبط للنفس ونزع إلى العدل

(١) الخليج ببلاده وقبائله: ميلاز من بـ، مرجع سابق، ص ٤١٧.

(٢) تاريخ عمان: وندل فيلبس، مرجع سابق من، ٢٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٨.



والإنصاف يندر أن تجد شيئاً قريباً منه في أي مكان آخر بالعالم في هذه الأيام، فلا يوجد أحد أكثر منهم اعتدالاً في مأكلهم ومشربهم، حتى الشاي والقهوة يحرمونها على أنفسهم مثلاً يحرمون الجمعة والخميس^(١).

ويبين أن الأب أوفينجتون قد بالغ قليلاً في قوله بتحريم أهل مسقط للشاي والقهوة، وقد يعود عدم ملاحظة أوفينجتون تعاطي أهل مسقط للشاي والقهوة إلى أنهما لم يصبحا بعد آنذاك من المشروبات الشائعة في مسقط. وبصيف أوفينجتون: «أن عامة الناس لا يتعرضون أبداً للعنف أو الإهانة من الكبار، ولا يفاسرون من أي نوع من التسلط، وحتى عندما يستشيط مخدوم غضباً لسبب أو آخر فإنه لا يستطيع أن ينزل جام غضبه على خادمه. كما لا يحق للأب أن يضرب ابنه أو يعاقبه عقاباً عنيفاً كلما أراد، وحتى الحكومة تعارض إراقة الدم. وال مجرمون والقتلة يكتفى بوضعهم في السجن وترکهم هناك يعيشون خلف الجدران حتى يلقوا حتفهم في هدوء» وهذه من أجمل الصور التي تصف الحياة الاجتماعية والسياسية التي تمثل موقعاً متقدماً في التعامل الحضاري الذي سبق الحضارات الغربية في احترام حقوق الإنسان، وتطبيقات عملية مبكرة لنظريات التربية وعلم النفس في أصول التعامل الإنساني التي وضعها علماء التربية وعلم النفس بعد هذا التاريخ بقرون، ولكن روبين لم يفتتح بهذه الصورة ويورد قول الكابتن الكسندر هاملتون الذي يشكك فيما قاله أوفينجتون، بأنه لم يقترب في حياته من مسقط، وإنما اكتسب معلوماته نقاًلاً عن مصادر هندية، مع أن هاملتون ذاته يعترف لأهل مسقط بأنهم على قدر كبير من حسن الخلق والتحضر.^(٢) وفي الحقيقة أن اعترض هاملتون لا يقل من قيمة هذه الحقائق التي أوردها أوفينجتون سواء كان قد شاهدها بنفسه أو سمعها من الهندود فهم بالنسبة لنا يعتبرون مصدراً محايضاً للمعلومات المنكورة عن المنطقة.

كما زار أوفينجتون ظفار عام ١٦٩٢ ووصفها بأنها بلاد مزدهر بالتجارة ويقع على الساحل ولكنه لم يذكر شيئاً عن اسم حاكمها، وإنما قال إن سكان ظفار في حروب مستمرة مع الشحر وكشيشن كما أنه وجد الناس فيها لا يميلون إلى الأجانب أو يقumen لهم الضيافة، وأن ظفار تنتج اللبان وجوز الهند والزبدة. وفي عام ١٧٠٥ تحدث الكابتن هاملتون مؤلف كتاب «معلومات جديدة عن الهند الشرقية» عن زيارته فأيد رأي أوفينجتون عن أهل ظفار تجاه الأجانب بأنه موقف يتمس بالريبية والحنز ولكنه هو الآخر لم يكتب شيء عن الأوضاع السياسية للبلاد، وينظر في كتابه بأنه في السنة ذاتها التي زار فيها ظفار رست سفينة انكليزية

(١) جوايسين في بلاد العرب: روبين بيرون، ترجمة مصطفى كمال، مطبع لبيان، بي بي، بدون تاريخ، ص ٢٠٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٣.



على ساحل ظفار للتزود بالماء، وأن أهلها تواجدوا على السفينة يعرضون منتجاتهم للبيع. وقد شعروا أن بحارة السفينة الانكليزية الذين لم يكن يتجاوز عددهم السنة أو السبعة غير مسلحين مما شجع الظفاريين على مهاجمة البجارة ونهب السفينة ثم خرقها.^(١)

الرحلة فينسينزو موريزى:

ومن الأجانب الذين قدموا وصفاً لأهل عمان الطبيب الإيطالي «فينسينزو موريزى» الذي كان يحمل اسماً عربياً هو الشيخ منصور حيث عمل كرئيس للأركان وطبيب شخصي للسيد سعيد بن سلطان الذي تولى العرش سنة ١٨٠٧، وقد صنف كتاباً عنوانه «تاريخ السيد سعيد» قدم فيه المؤلف صورة طيبة عن العمانيين، وقد وصف في أحد فصول كتابه ولية حضرها تعبير عن الكرم الأصيل لأهل عمان، وباعتبار الطعام بأصنافه وطرق إعداده وتقديمه تعتبر مكوناً من المكونات الثقافية للشعوب فإننا نورد ما شاهده وكتبه موريزى: «على الأرض امتد مغرس طويل من قماش القطن، وعليه عدد لا حصر له من الأطباق المصنوعة من الصيني الفاخر، بها مالا يقل عن ٥٠ دجاجة مشوية وكميّات ضخمة من المحسني، واللحوم الملفوفة بأوراق البنجر، الذي تجده مع السبانخ والكرنب ممزروعاً في كل حديقة، وأطباق ملوّنة بضلع الضأن... الخ وفي وسط السطام كان هناك صحنان كبيران من الخشب عليهما عدة خراف مشوية على قمة جبلين من الأرض، وإلى جانب هذا كله كمية كبيرة متنوعة من المشويات... الخ» وهذا يعد مؤشراً هاماً على غنى التراث العماني فيما يتعلق بأنماط الطعام والنوق الرفيع في أصول تقيمه وحسن الوفادة والضيافة.

كما يروي «موريزى» أن في مسقط عدداً غير قليل من السحراء القاردين على «سخط» أي إنسان إلى شاة ولذلك فمن حسن الفطن أن يتمعن المرء جيداً فيما يعرض عليه في السوق من ماشية وأغنام حتى لا يقع ضحية لبعض هؤلاء السحراء، ومن حسن الحظ أن هناك علامات معينة تميز الحيوان الحقيقي عن الحيوان المسوخوط «ويؤكد موريزى روایته قائلاً أن خادمه الخاص التقى ذات يوم بشاة في الطريق وفوجئ بها تتحدث إليه بلسان عربي مبين»^(٢) فما علينا إلا إلغاء عقولنا وتصديق خادم موريزى. وقد روى لي بعض طلبتي قصصاً مشابهة، على سبيل الدعاية، عن أعمال السحراء وطيرانهم، لاسينا في مدينة بهلا التي تسب لها كثير من هذه الأساطير، وتجتمعهم في خور روري إلى الشمال من طاقة في أيام محددة، ولكن كل هذا يقع في إطار أنماط التفكير الخرافي والأساطير الشعبية التي يتعهد عنصر الغرابة فيها باستمرار توائرها لأجيال.

(١) الخليج بلدانه وقبائله: ماليز. بـ، مرجع سابق، ص ٤٢٣.

(٢) جواسيس في بلاد العرب: روبين بيرون، مرجع سابق، ص ٢٠٦.

الرحلة هاينز:

يرى روبين بيرون أنه لم يصل إلى أسماع الغرب الشيء الكثير عن ظفار حتى الثلاثينيات من القرن التاسع عشر، بينما بدأ الأسطول الهندي (البريطاني) يمسح شواطئها، وهذا دليل على أن كثيراً من كتابات الضباط الإنكليز والرحلات التي قام بها هؤلاء العسكريون ما هي إلا عمليات استطلاع عسكرية، تستكشف سواحل الخليج وعمان مما يؤيد ما ذهنا إليه سابقاً في الحديث عن غرض أغلب هذه الرحلات، ومن أفضل مادون في أثناء عملية المسح هذه، رواية الكابتن هاينز، وهو النقيب ستافورد هاينز الذي أبحر في عام ١٨٣٤ ووصل إلى مرباط في المنطقة الجنوبية من عمان، حيث التقى في أثناء تجواله بين القبائل ب الرجل أمريكي كان قد أسر في إحدى المعارك البرية قبل ذلك بنحو ٣٠ عاماً، ثم استقر به المقام مع القبيلة التي أسرته وتزوج من فتاة عربية بعد أن أشهر إسلامه، وقد شاهده هاينز أكثر من مرة واقفاً بين العرب يتفرجون على الإنكليز وهم يلهثون الكريكيت.^(١) وهذه قصة الأمريكية «جوهانس هيرمان بول» الذي أصبح اسمه فيما بعد عبد الله محمد عقيل، حيث أن محمد عقيل هو الذي تبناه وأسماه بعد الله، وله قصة طويلة مؤثرة معروفة لدى أهالي ظفار الآن حتى إن أحفاده معروفون في المجتمع الظفاري الآن.

وقد مسح هاينز الشاطئ الجنوبي من ظفار إلى صور حيث أشار إلى خصوبة التربة في ظفار وقدم وصفاً دقيقاً لأهل ظفار ولاسيما (قبائل القراء) الذين يتميزون بأجسام ممشوقة رياضية ومعظمهم مسلحون بعضهم عبيبة من الخيزران يضربون بها الأرض فتفز قذرات هائلة قاتلة قادرة على قتل هنها من على بعد مائة قدم. ويروي هاينز في توثيق عادات السكان وتقاليدهم بأن أهل ظفار مضيافون إلى أقصى درجة، حيث تحدث مساعدته سميث، الذي كان قد أرسله هاينز بالنيابة عنه في استكشاف جبل سمحان.^(٢) وقد أسمى سميث هذا نفسه بأحمد وأصبح محباً لدى قبيلة (القراء) وأكرموا وفادته حياماً حل، حتى أنه لم يسمحوا له بشرب ماء الجداول والينابيع، وكلما رأوه يهم بذلك هرعوا إليه بأقداح الحليب فائلين له: «حتى لا تعود إلى موطنك وتقول إننا أعطيناكم الماء في حين لا نعطي أطفالنا إلا الحليب»، وقد كانوا يجلسونه في كل المناسبات في أفضل مكان قرب النار طلباً للدفء وعينوا بعض الرجال لخدمته. وقد زادوا في كرمهم بالنسبة إليه إذ عرضوا عليه زوجة وبعض الخراف شريطة أن يقبل البقاء بينهم والعيش معهم.^(٣)

(١) جواسيس في بلاد العرب: روبين بيرون، مرجع سابق، ص ٢٢٠.

(٢) مدخل إلى أدب الرحلات في عمان: الحجري، هلال، مرجع سابق، ص ١٥.

(٣) بلاد العرب القاصية، رحلات المستشرقين إلى بلاد العرب: بيتر برينت، ترجمة خالد أسد عيسى وأحمد خسان سبانلو، دار قصيبة، دمشق، ١٩٩٠، ص ١١٩.

الرحلة ويلستد:

الرحلة جيمس رايموند ويلستد ضابط في الأسطول البريطاني، زار عُمان بين عامي ١٨٣٥-١٨٣٦، وشارك في مسح شواطئ الجزيرة العربية، وفي عام ١٨٣٨ نشر ويلستد كتابين عن قصة سفراته ورحلاته إلى التخوم والأطراف الجنوبية الغربية في شبه الجزيرة العربية، ويرى «بيدول» بأنه من المرجح أن يكون ويلستد هو أول من سجل جانباً من النقوش والكتابات الحجرية باللغة الحميرية التي وجدها في حصن الغراب.

وقد شجعه السيد سعيد بن سلطان على القيام باستكشافاته، وأهداه جواداً أصيلاً، ومجموعة من كلاب الصيد، وسيفأً بقبضة ذهبية، والتزم بنفقات الرحلة كلها. وقد تغنى بجمال عُمان فيقول: «..أشجار اللوز واللبلابون والبرتقال تلقى من علوها الشاهق بغيرها الفواح.. فإذاينا لا نملك إلا الهتاف دهشة وعجباء؛ أهذه هي الجزيرة العربية؟ هل هذه هي الأرض التي قيل لنا أنها صحراء فقراء لا حياة فيها ولا ماء. ها هنا على مد البصر حقول شاسعة من القمح وقصب السكر تتدأ أمياً بعد أمياً. وجدوا ماء الرفراق تتساب تحت أقدامنا كأنها ينابيع الجنة. وعلمات الرضا على وجوه المزارعين تضيّف لمسات أخرى جميلة على الصورة الباسمة... إنني أكاد أقول إننا أخيراً وصلنا إلى الأرض العربية المباركة التي كنت اعتقاد من قبل أنها لا توجد إلا في خيال شعرائنا القدامى». (١)

كما ذكر ويلستد في مذكراته بأن الأهالي أحستوا وفائدته ورجعوا به، ويتبين بأن ويلستد استمتع بالحياة مع العرب، وشارکهم بعض عادتهم، فقد كان سعيداً بتداول لحم الجمل، والخراف المشوية، وأعجب بصلابتهم، واعتزازهم بقيمهما. ومن روایاته التي يوردها بيدول حكاية الرجل الطاعن في السن حيث كان يشكو من ألم هائل فكان إذا اشتد به الألم يرمي بنفسه من فوق ظهر الجمل ويقلب على الأرض ومع ذلك لا يسمح للفظة تأوه واحدة أن تصدر عنه.

كما يروي بيدول بأن ويلستد قد لبعض العرب الذين تعامل معهم حبوب العنبر، وأحياناً بعض الأثيرون باعتباره عقاراً يساعد على النشاط، فكانوا يقمنون له في المقابل عصيراً وهو عبارة عن مزيج من عصير العنب والرمان ولكنه لم يستطع مذاقه.

ويوثق ويلستد لوحة تمثل المساومات وطقوسها في البيع والشراء، من خلال وصفه للطريقة التي يتم بها الانفاق على استئجار الجمال فيقول: «تبدأ المساومات عادة بصوت خفيف، حيث يطرح أحد الطرفين سعراً يزيد عشر مرات عن السعر الذي يعتزم قوله، أو يتوقع من الآخر أن يقبله. فيكون الرد على هذا نظرة استئثار تعبّر عن منتهى الدهشة،

(١) جوايسين في بلاد العرب: روبين بيدول، مرجع سابق، ص. ٢٧٠.



وأحياناً تكون مصحوبة بصوت استهزاء و شيئاً فشيئاً تزداد حرارة الجدال. وبغير الطرفان مكان جلوسهما مرة بعد مرة. وفجأة يعلو صوت الشيخ العجوز فوق صوت خصمه... ثم فجأة أيضاً ينصرفان إلى حديث هامس كأنما يخشيان أن تحمل الريح كلماتها إلى آذان الآخرين، ومع ذلك يمكن أن يسمع المرء بعض عبارات متفرقة .. وأيمان مغلظة أو برىء إشارات تم عن الرجاء والمحايلة. ثم قد ينهض أحد الاثنين غاصباً مصمماً على الانصراف وقطع جبل المغارات، فيجري خلفه أحد المرافقين يتولى إليه أن يعود ويتكرر هذا المشهد عدة مرات قبل أن يصل الطرفان إلى تسوية^(١). ويتبين من خلال هذا الوصف براعة ويلستد في تقديم لوحة متكاملة ودقيقة تجعل من يقرأ وصفه وكأنه يعيش الموقف لحظة بلحظة، وهو بذلك وثق صورة نادرة لطريقة التعامل في الأسواق في تلك الفترة. أما في وصف ويلستد لأهل الواحات فقد قال: «بأنهم قوم ذوو كبراء وأنفة، وروح معنوية عالية لم يفسدهم الانتقال من حالة البداوة إلى الزراعة الأكثر استقراراً. وينصرون بالشجاعة والكرم، وحسن الضيافة، ولكنهم في الوقت نفسه سريعاً الغضب، ولا ينسون ثاراً»^(٢).

وفي البدوي على حد تعبير ويلستد تكمن فتنة وسحر الحرية والشجاعة والجمال مضافةً إليها الفقر، فالبدوي ليس متواشاً، وطريقة حياته تختلف اختلافاً كلياً عن الحياة في الغرب^(٣). وبضيف ويلستد بأنه لم يكن في الصحراء أي نظام طبقي ولم يعتد البدوي على تلقى أوامر من أي حاكم أجنبي، فبنية البدو الاجتماعية توفر لهم مقداراً عظيماً من الحرية، وتقدم لهم تقاليدهم أكبر قسط من فهم شعب حر في حققه وجوهره ولما أدرك الأوربيون هذا المفهوم أثار ذلك فيهم نوعاً من الاحتراز الدائم والمضلل أخيراً^(٤). ومن الملاحظات التي وقها ويلستد هي «أن العرب قرب ينبع لديهم عادة غريبة، هي أن يجرح الواحد منهم كعب قدميه بسکین حاد، ثم يقرب الكعب من النار إلى أقصى ما يستطيع، ومع بضعة فناجين من القهوة، تصبح هذه الوصفة دواء للوقاية من نزلات البرد»^(٥).

كما قال بأنه شديد الإعجاب بالبدو فيقول: «لو قارنا بين شخصية البدوي وجيرانه، فلكل تبدو قامة البدوي شامخة، عالية فوق الآخرين، أن حسه الوطني واستقلاله الطبيعي يضاعفه في مستوى أرفع بكثير من الشخص الفارسي مثلاً، الذي تراه معظم الأحيان مجرد عبد

(١) المرجع نفسه، ص ٢١٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٢.

(٣) بلاد العرب القاصية، رحلات المستشرقين إلى بلاد العرب :: بيتر بريث، مرجع سابق، ص ٣٨-٣٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٢١.

(٥) جوايسين في بلاد العرب: روبين بيبل، مرجع سابق، ص ٢١٣.



مصقول قتل الاستبداد المطلق أفضل سجاياه، بينما يرى في نفس الوقت أن تفوق قوته البدنية يجعله في وضع أفضل من الهندي الوديع الهدائى الصعيف فيتصور نفسه أعلى وأفضل البشر أحجمين». (١)

وبشكل عام فقد أطرب ويلسون ومدح البساطة والصراحة التي امتاز بها العرب الذين قابلهم، وأن تلك الحرية الخالية من الأبهة وحب الظهور تضع أخلاقيهم وشخصياتهم في مستوى عال وتحت أضواء مبهجة عند الأوربيين، وهذا ما يزيد قيمتهم وتقديرهم في الميزان.

كان ويلسون يأمل أن يصل نجد عن طريق «عربي» ولكن فشل في التقدم إلى ما وراء عربي فقد وجده القوم هناك شبيهي العداء لوجود شخص «كافر» بينهم، على حد تعبيره، وكان اعتراضهم من القوة حتى أن مترجمه الخاص، وهو فارسي متين البنيان طوله أكثر من ستة أقدام وبعيد تماماً عن فطنة الجن كاد يفقد صوابه، والناس يرجمونه بالحجارة حتى أجبروهما على العودة للشاطئ! (٢).

لم ينس ويلسون سحر مسقط فقد جنبه إليها حيث عاد مرة أخرى إلى مسقط في أبريل من عام ١٨٣٧ بغرض استكشاف عمان مرة ثالثة، وفي مرحلة حادة من الحمى وفي نوبة هذيان حاول الانتحار مطلقاً النار في فمه، لكن المحاولة لم تتجدد، وإنما أحدثت له جروحاً في الفك الأعلى، نقل على إثرها إلى بومباي للمعالجة، وبعد ذلك عاد إلى أوروبا في إجازة (٣) حيث توفي بعد ذلك بثلاث سنوات، حيث انتهت حياة أحد الرحالة الذين زاروا عمان وأبدوا إعجابهم بحياة البدو وأنصافهم في وصف حياتهم وتمكنوا من تفهم اللغز الذي يربط البدوي بالصحراء، ولكن مازال بعض الغموض يحيط بجوانب كثيرة من حياة الرحالة ويلسون المثيرة.

الرحلة مليلز:

بعد التقى صموئيل باريت مليلز من أبرز الرحالة الأوربيين الذين جابوا الأرضي العمانية، وقد ساعده في ذلك كونه معتمداً سياسياً وقصلاً بريطانياً في مسقط مما مكنه من التجول في مختلف مناطق عمان في الفترة ما بين ١٨٧٢ - ١٨٨٦ وقد كان مليلز ضالعاً باللغة العربية مما مكنه من فهم الحياة وتقاليدها وسهل عليه التعامل مع السكان المحليين، وقد ألقى أثره ويلسون حتى إنه كثيراً ما صادف أفراداً متقدمين في السن يذكرون جيداً زيارة سلفه

(١) المرجع نفسه، ص ٢١٢.

(٢) المرجع نفسه، ٢١٢.

(٣) مدخل إلى لدب للرحلات في عمان: هلل الحجري،، مرجع سابق بص ١٥.



وليسد بعد مرور أربعين عاماً على تلك الزيارة. ويصف مایلز عمان بأنه بلد صحراوي ولكنه جميل أيضاً رغم أن جماله هذا يكتسي طابعاً حاداً قد لا يظهر بسهولة. وثق مایلز زيارته لأطلال مدينة قلهات وذلك في عام ١٨٧٤ حيث يصف سورها الذي يبدأ من البحر وله ثلاثة أبراج سقط أحدها في العام الذي سبق زيارته، وقد لاحظ مایلز أساسات العديد من المنازل التي مازالت موجودة وجدران عدّ قليل منها مازالت هي الأخرى واقفة، ولا يحظى وجود مقبرة على شكل قبة وكذلك سرداد أو قبو. وإلى الشمال هناك وادي آسن ويبدأ من وادي خالد ومياهه متعدقة وتزروي بوفرة بعض الحقول في وادي سكرات الذي يقع على بعد خمسة أو ستة أميال حيث توجد بعض القرى، ويوجد كذلك حوض مياه كبير تذهب إليه النساء للغسيل والاستحمام وجلب المياه، وهو واسع ويعتني على كمية كبيرة من المياه بداخله. وإلى الشمال توجد قلهات الحالية وهي مجرد قرية للصيد تسكنها قبيلة صغيرة قوامها مائتا نسمة، يحصلون على مياهم من الآبار الضحلة، ويربون الأغنام والغزلان، ولا يحظى إلى الشمال منها بعض الأطلال القديمة ويبدو أن هذا هو الجزء الرئيس من المدينة القديمة، ويوجد برج وربما سور كذلك، ويقال إن هنا توجد بقايا القناة المؤدية إلى الداخل وأسمها علا، وقد وجد مایلز هنا بعض العملات المضروبة في عمان أو نزوئ في عصر أسرة البوهيميين، والمباني والدور مبنية كلها من الحجر الأحمر، ولم نعثر على أحجار مشكلة أو منسقة في المكان، كما قدم له الشيخ عينة من حجر جاء به من أحد القبور الفارسية وهي عبارة عن لوحة منقوشة بالألوان صنعتها أحد الفنانين الفرس، وعند مغادرته المكان نفذ الشيخ بعض الريالات وبعض البارود نظير اللوحة التي أهدتها له.

وبعدها زار مایلز شاطئ طوي الواقع على مدخل واد عميق له جوانب انحدارية، ولا يحظى مزارع للتخزين، وسار بالقرية وكانت نظيفة، فيها كثير من البيوت المبنية من الحجر وسكنها لا يزيدون عن خمسين نسمة كلهم منبني جابر، وحتى خمسة عشر عاماً مضت قبل زيارة مایلز كانت خطبة الجمعة تقرأ باسم السلطان العثماني، ويدرك مایلز بأنه لا يزال أهل السنة والإياصيون في جعلان يفلعون الشيء نفسه. وفي أعلى الوادي يوجد ضريح ابن المغيرة وهو شاعر شهير من شعراء الإحساء، وقد اعتكف في هذا المكان وبنى بنفسه الضريح فوق التل، وإلى الجنوب من طبوي توجد أطلال حريف وهي مدينة قديمة اندثرت في وقت مبكر، ولكن هناك برج مازال موجوداً وبعض الأطلال.^(١)

وتعتبر زيارته للبريمي واحدة من أولى رحلاته في عمان، ويقول مایلز بأنه قد عاد نفسه لأن يجعل زيارته البريمي من أولى رحلاته في عمان، وفي ١٨٧٥ نزل من الطراد

(١) الخليج بلدانه وقبائله: مایلز، بن، بـ، مرجع سابق، ص، ٤٣٩-٤٢٧



راغلمان في صغار، وبعد موافقة حاكم مسقط السيد بدر بن سيف على مروره بدأً بجمع الجمال، وانتهز الفرصة لمشاهدة مدينة صغار، وينظر مايلز بأن صغار كانت من أكبر المدن وأهمها على ساحل الباطنة لعدة قرون، رغم أنها في ذلك الوقت كانت حالتها قد تداعت، إذ هناك سكان في جزء صغير فقط من المنطقة، يبلغ عددهم ٤٠٠٠ نسمة. ويعتقد أنها السوق التجارية القيمة التي ورد ذكرها في رحلات نيورتيسي في عام ٣٢٠ قبل الميلاد. ويشير مايلز إلى أن ذلك متطرق عليه من جميع الأستانة الأوروبية الذين يرونها هي عماناً أو عمنا القديمة التي ورد ذكرها في كتاب بطليموس، كما يرى أن تحديد الفترة التي تم فيها تغيير اسم تلك البلاد موضوع لا يمكن القطع به، لأن الكتب والروايات لا تذكر أي دليل عليه، وعلى الرغم من أن المؤرخين المحليين قد أشاروا إشارة عابرة إلى صغار إبان العصور الوسطى إلا أن مايلز يجد أن وصف ابن المجاور لهذه المدينة هو أحسن وصف فاعتمده في كتابه، حيث يقول ابن المجاور «كان في صغار اثنا عشر ألف منزل وكل ملاح كان يقيم في بيت مستقل، وكان السكان يحصلون على الماء منه، وقد اعتاد سكان المدينة الحصول على مياه الشرب من إحدى القنوات، وقد أخبرني البعض أنه يوجد مائة واثنان ياردة حديدة تستخدم كمقاييس تجارية بين البائعين والمشترين، وقد بنيت المدينة من الطوب اللين وخشب النيك، ولكنها اندثرت، وقد علمت من أبي بكر البصري أن المدينة كانت أول الأمر تابعة لمملوك كرمان من سلالة السلاجقة، ثم حكمها الغز إلى أن هجرت بعد أن دمرها العرب». ^(١)

ويرى مايلز أن القناة أو فلج المطارد هو أحد علامات الرخاء السابق في صغار، حيث كان هذا الفرج يمد المدينة بالمياه في العصور القيمة، وفي وصفه للفوج يقول مايلز بأنه عبارة عن بناء صخري جيد يصله بسطح الأرض وادي الجزى القريب من حورا برجه – أو هضبة صغار كما نسميتها إلى الشاطئ بمسافة تبلغ من أربعة إلى خمسة عشر ميلاً، وأنه ما زالت موجودة إلى الآن، وقد لاحظ مايلز مثل هذا البناء بجوار جبل غرابة.

ويضيف مايلز بأن صغار معروفة بين العرب بأنها الحصن الذي دافع عنهم ضد الفرس عام ١٧٤٣ بقيادة أحمد بن سعيد مؤسس أسرة آل سعيد الحاكمة الآن لعمان.

أما قلعة صغار فيصفها مايلز بأنها عبارة عن سهل مربع بني لها مدخل قوي، وتضم مقر الحكم، وفي الطابق الثاني من القلعة يوجد ضريح السيد ثويني ولكن لم يتمكن مايلز من رؤيته لأن الحجرة كانت قد تهدمت، ومن السطح شاهد منظراً بديعاً يحيط بالمدينة، وهناك حزام من أشجار النخيل والحدائق والمزارع يحيط بشاطئ البحر لمسافة ثلاثة أميال، بينما

(١) المرجع السابق، من ٤٤٣-٤٤٤.



يرتفع السهل تدريجياً - في الخلفية - حتى يتلاقي مع نهايات السلسلة لجبل الحجر. كما لاحظ مایلز على أطراف المدينة أنفاس وأطلال الأبراج الدائرية على ارتفاعات مجاورة، وقد علم مایلز أن المدينة كانت مزدهرة خلال الاحتلال الفارسي أيام الجاهلية، وقد أصابها الله سبحانه وتعالى بالخراب لرفض الفرس الدخول في دين الله. ويتابع المسير إلى سهلاً التي استراح بها لتناول الجمال، ويصفها بأنها قرية صغيرة، وبها قناء بناها الفرس قبل الإسلام، وهي مازالت مستخدمة حتى الآن وتندق قرية غوارق من فلج ماء على الصفة الأخرى، وهنا تعرضت القافلة ل العاصفة رعدية بلالهم حتى الجلد، وأصبحت الطريق صعباً المسلوك، ولكن هذا لم يعيق مایلز من التمتع بجمال المنظر الذي أدهشه فيقول في وصفه: «فالثالث الزرقاء الداكنة قد تلاقت مع الألوية والمجاري المائية العميقه مع سلسلة فوق سلسلة من التلال المنخفضة في المقدمة، و كانت الشمس ترسل أشعتها هنا وهناك. وبالقرب من موقعنا نقف كتل ثقيلة من السحب الداكنة... وأخيراً وبعد الظلام وصلنا إلى بستانين سهيل، وهي قرية تبعد ثلاثة ميلًا عن صحار، وهنا ضل العرب الطريق في ذلك الظلام الدامس، وارتبكوا بين قنوات الري والحقول والنخيل حتى وصل الفلاحون لإنقاذهما وأوضحاوا لنا المكان الذي نعسكر فيه تلك الليلة»^(١) ويوثق مایلز مشاهداته في طريقه وهي ذات أهمية كبيرة، فهي تقدم لنا معلومات عن النشاط الزراعي القائم آنذاك في صحراء الغوريج بأنها ذات بستانين وزراعة كثيفة تقدم منظراً ساراً، وبعد الخويريج مباشرة تأتي قرية الحيل وهي قرية كبيرة كما يصفها مایلز ويرى بأن القرىتان تشكلان معاً أعظم مكان استيطان شاهده بين صحار والبريمي.

وعند وصول مایلز إلى البريمي توجه إلى بيت الشيخ سالم بن محمد، الذي كان والده رئيس قبيلة النعيم، ويقيم في صنك، وبعدها زار الوالي الشيخ حامد الذي أطلعه على الحصن حيث استقبل مایلز بإطلاق الرصاص، وقد لاحظ مایلز في الحصن بعض البنادق والمدفع النحاسي وعيه اسم السيد سعيد بن سلطان والتاريخ ١٨٤٢ وهو واحد من المدافعين التي أحضرها السيد سعيد من أمريكا بسفينته الحربية «سلطانة».

أما عن البريمي فيذكر مایلز بأن اسم البريمي يطلق على مجموعة من سبع قرى، أهمها المدينة الكبيرة المسماة الهمامة، والبقية هي سوار، والجيمي، وقطارة، وهيلى، والعرين، ومطارد. ويبلغ سكان هذه القرى آنذاك ١٥ ألفاً وظروف معيشتهم متوسطة، فهم يعيشون في أكواخ من الحصیر ومن سعف النخيل، وهناك القليل من المنازل المبنية من الصخور، ويعتمدون في ري حقولهم على نظم الأفلاج أو القنوات من التلال، وكذلك من الآبار، والمياه

(١) المرجع نفسه، ص ٤٤٥.



وفيرة وليست على أعمق كبيرة. والقبيلة الغافرية المسيطرة هي قبيلة النعيم، وشيخها هو محمد بن علي بن حامد، والقبيلة الهاوية الأساسية هنا هي قبيلة بنى ياس الذين مارسوا سابقاً الكثير من أعمال القرصنة، وهم يشغلون قرى جيمي وقطارة وهيلى وكذلك وادي مسودي في البريمي، وشيخهم هو زايد بن خليفة، الذي يقيم في أبو ظبي. والقبيلة التالية في الأهمية هي قبيلة بنى كعب وتعد ١٥ ألف نسمة وتشغل منطقة المحدة. وينذكر مايلز بأن أول منطقة خلف الجو هي ببنونة حيث العوقة، وهي قرية صغيرة يسكنها بنو قتب، وبعدها مباشرة تقع قرية الغافي التي يسكنها البدو من المناصير، حيث يوجد وادي دامس، وهو من الأودية الكثيرة العشب، وغير الماء ويزوره البدو الرحالة بغضون الرعي، وبعد هذا يأتي الجافور أو الصحراء، وهناك طريقان رئيسيان أحدهما يستخدم في الشتاء والأخر في الصيف، والجزء الشرقي من هذا الطريق يستخدمه المناصير بنو ياس، أما الجزء الغربي فيستخدمه المرا، وليس في هذا الطريق تلال، وهناك وابيان فقط هما وادي الصقر ووادي الصحبة. أما سبخة مطفي فيذكر مايلز بأنها عبارة عن واد جيري داخل الخليج بين درجتي ٥١ طولاً و٢٤ عرضاً، ويقال أن الجمال يتسلل طريقها وتغوص في الطين في بعض الأجزاء حيث المستنقعات ومناطق الرمال المتحركة، والسبخة هي نفس المنطقة التي تحدث عنها البطليموسى، وحسب رأي الشيوخ الذين تحدث إليهم مايلز، أن سبخة مضي هي الحدود الفاصلة بين عمان والإحساء، وأن هذا التحديد متوقف عليه منذ الأزلمنة الغابرة.^(١)

يتجه بعد ذلك مايلز نحو الجنوب ووصل مرباط، وقد وصفها بأنها قرية صغيرة بها حوالي ٢٠ منزلًا صخرياً وعدد قليل من الأكواخ البسيطة وهناك عدد قليل من الخوجا الهنود الذين تذكر بينهم كل تجارة اللبان في ظفار، وحامية برباط فيها ١٦ من عرب مسقط لحمايةهم من غاراتبدو القرى الذين يسببون المتاعب أحياناً. وترتاد ميناء مرباط السفن الشراعية التي تنقل التجار بينها وبين الهند، ولكن الماء فيها كان سيء وملح، وأقرب مكان للإمداد بالماء العنبر يقع على بعد أربعة أميال، والعلوان التي يدفعها التجار الهنود تدفع للوالي في صلالة. وتحدث عن النشاط التجاري الأساسي في مرباط وهو تجارة اللبان، وينذكر أصنافه الثلاثة: النجدي، والراسمي، والبيزوني، والأول هو الأجد، كما ذهب لزيارة ضريح محمد بن علي، حيث توجد منابع مياه قليلة قريبة من المكان ويستمد أهل مرباط حاجتهم منه. أما طاقة فيصفها بقرية صغيرة أيضاً وسكنها ٤٠٠ نسمة وفيها القليل من الزراعة. وذهب أيضاً لزيارة جزيرة الحلانية التي تبعد ١٩٩ ياردات من الشاطئ، وفوق الجزيرة لاحظ مايلز صخرة غير ثابتة غريبة الشكل، ترتفع خمسين قدماً عن سطح البحر، ووجد بقائها حصن ولكن لم يجد كتابة عليه. وهي الجزيرة الوحيدة المسكونة من جزر كوريا

(١) المرجع نفسه، ص، ٤٤٦-٤٤٩.



موريا، ويسكن أهلها في أكواخ متواضعة وكهوف، ويعتمدون في حياتهم على الأسماك والمحار ولبن الأغنام، وأحياناً يقايسون أسمكهم الجافة باللح والأرز مع السفن العابرة، وعدد سكان الجزيرة ٣٦ فرداً يتألفون من ٥ رجال وعشرين امرأة و ١١ طفلاً، امرأتان منهم من قبيلة بني خلفان وتعتبران ملكتا الجزيرة، أما رئيس الجزيرة فهو محمد بن مبارك، وقد ذكر بأن السكان جميعهم قدمو من الساحل المقابل لحاسك ومرباط، وهو الوحيد الذي يتكلّم العربية بينما يباقون يتحدثون اللغة المهرية. وتوجد بالجزيرة ثلاثة أو أربعة آبار، وتوجّد على الجانب الشرقي من الجزيرة أنقاض مدينة مما يعني أن سكان الجزيرة كانوا أكثر عدداً في الماضي، وليس لديهم قوارب أو شباك وإنما يصيدون السمك بالسنارة. وقد شكا حمد بن مبارك من سفن العرب التي كانت تصل من ساحل القراءنة وعلى الأخضر من دبي وعجمان وكانت تتدنى عليهم وتنهب ممتلكاتهم، وكان بالجزيرة نحو ٢٠٠ إلى ٣٠٠ رأس من الغنم بعضها كان متوفشاً جداً، بينما القسم الآخر كان برعاية النساء والأطفال، وقد سر سكان الجزيرة مما حصلوا عليه من هدايا السكر والأرز والتبغ والأقمشة^(١). وفي زيارة الثانية للجزيرة بعد مضي ما يزيد على العام وجد الأحوال في الجزيرة لم تتغير عن زيارته الأولى لها عام ١٨٨٣ وقد تجمع الناس لتقبيل الأيدي وقالوا باع عرب الخليج كفوا عن إيذائهم منذ السنة الماضية، غير أن عدد سكان الجزيرة قد انخفض.

ثم اتجه إلى صلاله، وقد أخبره الوالي إلى أنه ثمة هندة بينه وبين القراء ولكنها لا تشمل بلدة طaque. وهذا مؤشر على استمرار الصراع بين قبيلة القراء والقبائل التي تسكن السهل الساحلي.

ويصف مایلز ظفار بأنها إقليم على الحافة الغربية لخليج كوريا موريما مدخل إقليم ظفار والذي يمتد إلى رأس الشحر مسافة ١٣٠ ميلاً وباتساع حوالي ١٨ ميلاً من البحر وحتى التلال الممتدة إلى الصحراء، وهناك العديد من جداول المياه الصغيرة التي تأتي من التلال وتزوّي السهل، فالترية غنية ومنتجة ويقال أنها تعطي ثلاثة مواسم في العام، ويزرع التبغ والقطن وأشجار النيل والخضراوات، والذرة، كما شاهد أكوااماً من سمك السردين التي تجفّ قبل تقديمها علف للأغنام. ويشير مایلز إلى أن غالبية سكان السهل هم من قبيلة الكثيري، وهي إحدى القبائل الرئيسية في حضرموت، وكانوا على خلاف مع قبيلة القراء، حيث كان رجالها يهاجمون الكثيريين ويزعجونهم.

وقد وثق مایلز مشاهداته لعدد من أصناف الحيوانات البرية التي كانت تعيش في ظفار، ومنها القط الوحشي الذي شاهده في سواحل مرساط، ولا يزال موجوداً في سواحل مرساط حيث شاهدته عدة مرات، كما يوثق مایلز تواجد الثعالب والضباع والأرانب الوحشية

(١) المرجع نفسه، ص ٤٥٨.



والغزلان والوعول ووضع عدداً من النقاط ولم يكمل. أما الغطاء النباتي فقد وثق في مشاهداته تواجد الأشجار التالية: الجميز، وأشجار السنط، والصمغ، والرمان، والصبر، والتين، والتمر الهندي، والطرافاء، وشجرة النبلة، والنبق، وجوز الهند، وكثير من النباتات التي لم يستطع مายلز تحديدها.^(١)

كما زار مายلز المنطقة الأثرية في صلالة، وهي أكبر وأهم منطقة أثرية على سهل ظفار، حيث تغطي مساحة ميلين تقريباً بين الحافة والدهاريز، حيث يشير بأن أبراج الحصن والجامع كانت قائمة أنداك في بعض أجزائها، وكان يمكن التعرف على سور البلدة ومبني الجمارك والخندق بوضوح، وقد قام مายلز بفحص الجامع وهو مبني كبير له أعمدة مستبرزة وخمسية، ترتفع ثمانية أقدام ولها قواعد وتيجان ولا يزال المحراب قائماً والمدخل، غير أن الشاهد وهو كتلة كبيرة طولها ستة أقدام وتربيعتها نحو قم ونصف كانت ملقاء على الأرض، ولا يزال الخط الأول والأقل قيمة من الكتابة على اللوحة واضحاً بما فيه الكفاية، غير أن السطور السفلية قد تآكلت، وقد طلب قلب الكتلة وتقطيعها بالماء غير أنه لم يستطع تبيان تاريخها. أما الجزء الغربي من هذه البقعة فيقول مายلز بأنه كان مغطى بأنقاض الجزء الأسفل وغير المسور من المدينة القديمة. وفيما يتعلق بالجزء الشرقي من المدينة والذي بني على شكل مربع وهو الذي يضم الجامع ومبني الجمارك فيراه مายلز بأنه أهم جزء وأكثر جاذبية، وفيه رأى اللوحات المنحوتة والأعمدة المنقوشة ونصوصاً من القرآن الكريم وغيره من الأدلة التي توحّي بوجود فئة متحضررة من الناس.

أما الحصون ووسائل الدفاع فتتكون من خنادق واستحکامات ومغاريس على جوانب ثلاثة، بينما تقع القلعة على ربوة ترتفع ١٠٠ قدم، وهي مربعة بحوائط عريضة، ولها بابان أو مدخل يطل أحدهما على الشرق، وبطل الثاني على الغرب، كما توجد بئر عميق ٣٠ قدمًا على الجهة الشمالية الغربية، ولا تزال أساسات مبني الجمارك قائمة بما فيها المدافع للمواجهة للناحية الشرقية.^(٢)

عندما كنت أوثق ملاحظات مายلز عن المنطقة الأثرية بين الحافة والدهاريز في صلالة، لرأت المقارنة بين مشاهداته مายلز وما تبقى من هذه الآثار بعد مضي ما يزيد على ١٣٠ عاماً، ولم تكن المنطقة التي وصفها مายلز تبعد عن مكان سكني أكثر من ميلين، فتوجهت إلى هناك، وقد أبدى مدير الموقع والموظفو العاملون هناك العون والمساعدة، في تحقيق أهداف الزيارة حيث رافقني أحد العاملين هناك إلى الواقع الأثري التي طلبت مشاهدتها، ولدى

(١) المرجع نفسه، ص ٤٢٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٥٤.



وصولي إلى الجامع الكبير، الذي يقع إلى الجهة الجنوبية من القلعة وجدت أن عدداً قليلاً من الأعمدة قد بقي، وأما الجدران فقد كانت ترتفع إلى أكثر من مترين بعض جهات المسجد، وقد كان واضحاً أن المسجد كان كبيراً ويظهر المدخلان الغربي والشرقي بوضوح، كما أن أعمال الترميم قائمة في إعادة بناء ما تهدم من الأعمدة وقد بنيت مكانها أعمدة جديدة مكسوة بالحجارة البيضاء، أما الأعمدة القديمة فقد كانت مستبورة ومنحوتة من الصخر، وأمام بوابة الجامع من الجهة الغربية، لاحظت عدداً من الأعمدة المضلعة وضعت على صفين ولها قواعد وتيجان، وقد تبين فيما بعد بأنها أعمدة أخذت من الجامع من قبل الأهمالي وتمت إعادتها، أما المحراب فقد كان كاملاً، وتبدو على بعض جوانبه أعمال ترميم حديث لأجزاء قليلة في بعض جوانبه، وإلى الزاوية الجنوبية الشرقية من الجامع بدا جامع صغير ملاصق له وله محراب، وإلى الشرق منه كان هناك بئر وحمامات وقد بقي من البئر ما يزيد عن المترين أما الباقى فقد ردم بالحجارة والأتربة، ولكن يظهر على أطراف الردم الذي فيه آثار رطوبة ما يوحي بأن الماء ليس على مسافة بعيدة من سطح الردم الذي يغطيه، وإلى جانب البئر كانت الحمامات تبدو بشكل واضح، وترتبط بينها ساقية تمر بين الحمامات من خلال فتحات أحدثت في أسفل جدران تلك الحمامات، وتنتهي بمنخفض وكأنه حوض كبير. وقد لاحظت إلى الشرق من الجامع الكبير آثار عد من الجوامع الصغيرة، وما تزال أعمدتها السوداء منتصبة وبقايا المحراب في عدد منها أيضاً واضحة، وإلى جنوبها المقبرة الكبيرة، وقد يكون عدم إشارة ماليلز للجواب الصغيرة هذه عائد إلى أنها كانت مغطاة بالأترية والرمال وقد كشف التنقيب الأثري عنها، ولا تزال أعمال التنقيب الأثرية قائمة من قبل بعثة أمريكية وقد عثرت في آخر أعمالها للموسم الفائت على بقايا مسجد وحمامات، وما يعتقد بأنها مساكن ولكن ما يميزها هو أن حجارتها مازالت بيضاء. وقد بحثت عن الشاهدة التي وصفها ماليلز فلم أتعذر على أثر لها، كما أنه لم أجد اللوحات المنحوتة والأعمدة المنقوشة والآيات من القرآن الكريم التي وثق ماليلز مشاهدته لها.

ولدى سُوالى القاضل غانم بن سعيد الشفري مدير الموقع عن الشاهدة التي ذكرها ماليلز أفاد بأنها سقفة قبر وليس شاهدة كما ذكر ماليلز، ويبدو أنها نقلت، بعد فترة من مشاهدة ماليلز لها، إلى إنكلترا بطريقة غير قانونية، وهي الآن بمثابة سفير تقافي عن حضارة المنطقة، موجودة في متحف فكتوريا في لندن، ولا نستطيع استعادتها لأن قانون استعادة الآثار الذي وضعته اليونسكو يتيح استعادة الآثار التي أخذت من عام ١٩٧٠ وما بعد أما الآثار التي أخذت قبل هذا التاريخ فهي غير مشمولة بهذا القانون، ولذلك لا نستطيع استعادتها لأنها أخذت قبل التاريخ المنكرو.



أما فيما يتعلق بالأعمدة فيبلغ عددها أكثر من ٣٠٠ عموداً وقد نقلها الأهالي واستخدموها في بناء مساجدهم القديمة، وقد قمنا باستعادة قسم منها وهي تلك التي شاهدتها أمام الجامع الكبير، كما استخدم بعض هذه الأعمدة في المقابر، حيث عثرنا على بعض منها.

وبالنسبة لبناء الجمارك الذي وصفه مايلز فهو مقابل باب «حرقه أو حرقه» باللهجة المحلية وهو مطمور، ولم نقم بأعمال الحفر به بعد.

وتشير الدراسات التي تجري على الموقع أن المدينة التي ظهر آثارها قائمة على أنقاض مدينة أخرى تحتها وتعود إلى القرن الأول الميلادي. وتعمل البعثة الأمريكية التي أنهت موسم هذا العام وستعود في موسم العام القادم في شهر يونيو حزيران ٢٠٠٦ لمواصلة تنقيبها. أما الجامع الذي عثر عليه البعثة الأمريكية والذي لاحظت تباين لون الحجارة التي شيد منها عن تلك التي بنيت منها الجامع الأخرى، فإنما هو بناء يعود للقرن الأول الميلادي، وقد تحول هذا البناء فيما بعد إلى جامع، وقد تم اكتشاف بعض الفخاريات والقطع الأثرية، وتنتمي الآن إعادة مسح طبوغرافي لتحديد عدد الجامع، وقد تأكّدت ملاحظة ابن بطوطة عن كثرة الجامع التي لاحظها في أثناء زيارته، فقد تم تحديد ٥٥ مسجداً والعمل قائم لاكتشاف المزيد.

أما الجامع الصغير الملحق للجامع الكبير فيعتقد أنه مصلى النساء، وفي الواقع لدينا افتراضان، الأول: ينطلق من أن المدينة هدمت مرتين، مرة بفعل الطبيعة، وأخرى بفعل أهالي المدينة أنفسهم تحاشياً للغزو الفارسي. فقد بینت الدراسات التي أجريت على الجدران أن الجدران الخارجية بنيت للجامع قد بنيت جميعها في الفترة ذاتها، في حين أظهرت الدراسات أن الجدار الفاصل بين الجامع الكبير والجامع الصغير قد بني في فترة لاحقة، مما يشير إلى أن المدينة عندما هدمت لم يستطع أهلها بناء الجامع كاماً، وإنما تم بناء قسم صغير للصلاة. ، الفرضية الثانية: أن الجامع الصغير كان مصلى النساء ملحقاً بالجامع الكبير. ولكنني لا أرجح بأن هدم المدينة من قبل أهلها تحاشياً للغزو الفارسي قد طال الجامع كونه بيت الله وهو يتکفل بحماية بيته بل سيكون ملذاً لمن يريد الاحتفاء من الغازي. ولكن اعتقاد أن العوامل الطبيعية هي التي هدمت المدينة كلها ولاسيما أن المنطقة تشهد بين الحين والأخر أعاصير وإن كانت هذه الفترات متباudeة قد تتجاوز الخمسين عام بين إعصار وآخر، ولكنها مأولة هنا ويسمى السكان باللغة المحلية «حيمرا» فمن المحتتم أن يكون الهدم بسبب الإعصار، أو بسبب زلزال، وعلى أيّ حال فإن المرجح أن تكون كارثة طبيعية هي التي تسببت بدمار المدينة، لاسيما أن آثار المدينة كاملة تحمل تفسيراً مهمًا لممارها وهذا التفسير ينطلق من أن أبنية المدينة جميعها قد بنيت بالحجارة الصغيرة وهي أقل مقاومة لتأثيرات العوامل الطبيعية من الحجارة الكبيرة. أما فيما يتعلق ببناء الجامع الصغير فقد يكون مرد ذلك



لعدم قدرة الأهالي على بناء الجامع الكبير كما كان، وتتجذر الإشارة إلى أن الجامع الصغير يشتمل على محراب صغير.

ولدى السؤال عن الأعمدة المنقوشة التي شاهدتها مايلز، أجاب المدير نعم هناك أعمدة منقوشة، ولوحات عليها آيات من القرآن الكريم، ولكننا لم نعثر عليها بعد، عندما بدأنا العمل في عام ١٩٩٦ لم نشاهد إلا كتلاً من الرمال وبدأت الحفريات، والموقع كله ما يزال في إطار البحث وأحتمال كبير أن يكون هناك شيء مما لاحظه مايلز مدفوناً تحت الرمال.

المقترحات التي يوصي بها الباحث:

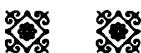
- ١ - إنشاء مركز دراسات تاريخية يعني بترجمة ونشر ما كتبه الرحالة عن عمان، وكذلك تحقيق المخطوطات التي تتحدث عن عمان والتاريخ العربي والإسلامي.
- ٢ - تنظيم رحلات سنية تتبع مسار الرحالة تومس ونيسجر في عبور الربع الخالي ويعلن عنها عالمياً، وتخصص الجهة المنظمة للجمال والخيام والمستلزمات لقاء رسوم يدفعها المشاركون، وتغطي إعلامياً، تشجيعاً للسياحة وللتعرّف بالتراث العماني.
- ٣ - إجراء مسوح طبوغرافية لكافة مناطق السلطنة الأثرية، بغية وضع خطة شاملة للتقبيل الأثري في كافة المناطق الأثرية، وأن ترصد الميزانيات اللازمة لهذه الخطوة لاسيما إذا علمنا أنها ستكون عامل جذب سياحي كبير، وستترسّجع هذه الواقع ما ينفق عليها بأضعاف مضاعفة.
- ٤ - العمل مع منظمة اليونسكو والدول المعنية على استعادة الآثار العمانية التي نقلت بصورة غير شرعية.
- ٥ - العمل مع مؤسسات فنية متخصصة على إنتاج مسلسلات تلفزيونية أو أفلام سينمائية تصوّر رحلات أهم الرحالة الذين مرروا في عمان مثل ابن بطوطة، مايلز، توماس، نيسجر.

المصادر والمراجع

- ١- الآثار تؤدي إلى رمال الجزيرة العربية: تشارلز بوتنيسيفا، ترجمة محمد محمد الشعيبى، دار الكاتب العربي، دمشق ١٩٨٩.
- ٢- أحسن التقسيم في معرفة الأقاليم: المقدسى، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بالبشّاري:، طبعة ليدن، ١٩٠٩.
- ٣- أدب الرحلة في التراث العربي: فؤاد قنديل، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة ٢٠٠٢.
- ٤- بلاد العرب للقصصية، رحلات المستشرقين إلى بلاد العرب: بيتر برینث ، ترجمة خالد أسعد عيسى و أحمد غسان سبانو، دار قتبة، دمشق ١٩٩٠.
- ٥- تاريخ الأدب الجغرافي العربي: اعتناظيوس بوليانوفتش كراتشوفسكي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، القسم الأول، الإدارية الثقافية في جامعة الدول العربية، القاهرة ١٩٦١.

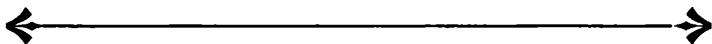


- ٦- تاريخ العرب قبل الإسلام: السيد عبد العزيز سالم، الإسكندرية ١٩٧٣ .
- ٧- تاريخ عُمان: وندل فيليب، وزارة التراث القومي والثقافة، ط٣، ترجمة محمد أمين عبد الله، مسقط، ١٩٨٩.
- ٨- تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان: الشيخ نور الدين عبدالله بن حميد السالمي ، ج١، ط٢، ص٨
- ٩- تحفة الناظار في غرائب الأمصار: ابن بطوطه، شرحه وكتب هوامشه طلال حرب، دار الكتب العلمية، بيروت بدون تاريخ.
- ١٠- جواسيس في بلاد العرب: روبين بيدول، ترجمة مصطفى كمال، مطبع البيان، دبي، بدون تاريخ.
- ١١- الخليج بلدانه وقبائله: مايلز، س.ب، ترجمة محمد أمين عبد الله، وزارة التراث القومي والثقافة في سلطنة عُمان، مسقط، ١٩٨٢.
- ١٢- صفة بلاد اليمن ومكة وبعض الحجاز: ابن المجاور النسابوري ، الطبعة الأولى، ليدن ١٩٥١
- ١٣- عُمان في التاريخ: مجموعة من المؤلفين، وزارة الإعلام في سلطنة عُمان ودار إميل للنشر المحدودة في لندن، ١٩٩٥.
- ١٤- عُمان في العصور الإسلامية الأولى: عبد الرحمن العاني، بغداد، ١٩٧٧ .
- ١٥- عُمان في فجر الإسلام: سيدة إسماعيل كاشف، سلسلة تراثنا، عدد ١، ط٣، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٩٤ .
- ١٦- كتاب فتوح البلدان: البلاذري، نشره صلاح المنجد، القسم الأول، القاهرة ١٩٥٦ .
- ١٧- مخطوطة أنساب العرب: العوتني، نقلًا عن فاروق عمر، الخليج العربي في العصور الإسلامية.
- ١٨- مدخل إلى أدب الرحلات في عُمان: هلال الحجري، مجلة نزوئي، العدد ٣٥ ، (ص ١٠-٢١) يوليو ٢٠٠٣، مؤسسة عُمان للصحافة والنشر والإعلان.
- ١٩- The Periplus of The Erythraean Sea, translated by W.H.Schoff (New York - 1912.



في المشترك بين الشعر والمثل قراءة في المدونة التراثية والنظيرية

د. فاطمة الوهبي^(*)



ملخص:

يهدف هذا البحث إلى جمع الآراء والأقوال المبثوثة في المدونة التراثية النظيرية، التي عكست وعيًا بالمشترك بين المثل والشعر، والتي نصت نصاً واضحاً على ذلك. وبهدف البحث من وراء هذا الجمع والاستقصاء إلى الكشف أولاً عن هذا الوعي وعن تلك المحاولات النظيرية، ومن ثم وضعها في سياق الكشف عن القواسم المشتركة التي استخلصت عدداً منها وصنفتها كما يلى: الضرورة، والشفوية، والسيطرة، والجانب الوظيفي، وجانب التخييل والمحاكاة، والجانب الإيقاعي. وحيث إن هذا البحث جزء من كتاب تحت الإعداد، فإن ما سيخلص إليه من نتائج سيسئل في بقية أجزاء الكتاب للكشف عن بقية المحاور والعناصر المشتركة، وللكشف عما أسميه (أبيبة المثل) التي يتبني هذا البحث بفرضية عنها مؤداتها أن الشعر كان يحاول أن يتشبه بالمثل، الأمر الذي يدل على أسبقية المثل وأهميته. وذلك ما سيدعوني لاحقاً - في أحد فصول الكتاب - إلى الكشف عن

^(*) أستاذة جامعية في المملكة العربية السعودية.

هذا الدور للمثل، مما أحسب أنه سيؤدي بنا إلى إعادة النظر في النظرية الأجناسية العربية من جديد.

من التقاليد المنهجية المحمودة أن يبدأ الباحث بتحديد منطلقاته، وتعريف مصطلحاته التي يستند إليها. ولعله لذلك يتوقع مني أن أحدد – بدءاً – هذين المصطلحين اللذين يحتلان العنوان ويحتلان ميدان الدراسة، وهما الشعر والمثل. على أن هذا لن يحدث، على الأقل في هذه المرحلة من البحث. والسبب أن البحث يتعلق فقط بقراءة المدونة التراثية في إطار نصوصها التنظيرية التي تقارن وتشير إلى الرواقد المشتركة بين الشعر والمثل. فالتحديد – إن وجد – إنما ينطلق من المدونة، وليس من منطق الباحثة ورؤيتها الخاصة.

وعلى هذا فإنه يبدو من المهم الوقوف قليلاً عند مفهوم الشعر ومفهوم المثل كما تنقله النصوص التنظيرية.

ولبدأ بالشعر:

لو حاول أحدنا أن يستحضر تعريفه للشعر لضرب كلّ منا في واد. والقدماء هم أيضاً ضربوا في معظم أوبية هذا المتأبّي الحرون. والناظر فيما تركوه من محاولات تعريفية وتنظيرية له يجعلني أجد محاولة استخلاص تعريف أو مفهوم له في مثل هذه الوقفة السريعة مجازفة كبيرة؛ لأنّا نقف على مسافة عظيمة وهائلة من ركاب المحاولات والجهود. ولكن سأحاول أن أضفت أهم وألّى ما فيل في هذا المجال. فالشعر لديهم نمط خاص من التعبير يقوم على التخييل والمحاكاة مع الإيقاع والتناسب والاقتصاد في التعبير لِيقاع التأثير والالتاذ في النفس.

ولكن في المقابل لو سألت القارئ أن يستحضر مفهوماً للمثل لربما تسارع إلى الذهن لدى الكثيرين أنه العبارة الفنية السائرة الموجزة، التي تصاغ للتصور موقناً أو حادثة تستخلص منها خيرة إنسانية تصلح لاستعادتها في حالة مشابهة لها أو حالة تحمل بعض تفصيلات الموقف الأول. هذا هو الشانع المتداول لمفهوم المثل. ولكن أهذا هو المثل؟ وماذا لدى القدماء عنه؟

إذا كنت قلت إننا نقف الآن على بعد مسافة هائلة نقطع بمحاولات كثيرة متوعنة ومنكمالة لتعريف الشعر فإننا في المقابل نقف على مسافة ضامرة إزاء القسم الآخر: المثل. فالجهود التنظيرية المبذولة في هذا الجانب تغدو مثل قصرات قليلة إذا ما قورنت ببحر المبذول في سبيل الشعر. ثم إنه حتى في هذا القليل المبذول ثمة ذنبة واختلاط، وفيه من التواتر أكثر مما فيه من التكامل إلا في بعض اللمحات والمعادات التي سأشير إليها فيما سيأتي عند الحديث عن الرواقد المشتركة.

ويعني ذلك لست بصدد التعرض للنصوص التي عرفت المثل – وهذا ليس موضوعه؛ لأنّ هذا البحث يعني بنصوص الرواقد المشتركة – إلا أنه يبدو من المهم إعطاء موجز عن تلك التعريفات.



لقد كنت فرغت في بحث سابق^(١) من الإضاءة على موضع المثل ومكانه في النصوص التظيرية، وذلك في إطار اتجاهات العرب في النظرية الأبية بصفة عامة. وقد اتضح أنهم حددوا للمثل شروطاً وبنادقها. وهي أنه يجب أن يجتمع في المثل إيجاز اللفظ وإصابة المعنى وحسن التشبيه وجودة الكتابة، مؤكدين كذلك على شرط المبرورة والشروع، وملمحين إلى الجانب النفعي التعليمي في المثل^(٢).

وتساهم أن أضيء على خط سير مفهوم المثل – كما بدا لي – من متابعته في المدونة التراثية، وساوزع الحديث عنه كما تناولته ثلاث فئات، حيث يبدو المثل عنده واحداً من اثنين: إما المثل الجاهز الموجز كما هو مشهور ومتداول، وإما هو المثل القياسي، أو ذلك الضرب من التمثال الذي يُضرب للاستدلال. وسأبدأ بالفئة الأولى:

أ- فئة اللغويين:

وهنا ما دمت أتحدث عن التعريف في نص المدونة التراثية أود التأكيد على هذه المسمة، وهي الندرة والتواتر. فتلك النصوص التي نشأت مع التأليف وجمع الأمثال بدأت مع فئة اللغويين؛ حيث جاء التعريف انطلاقاً من المجاميع ذاتها. وهذا يعني أن جاهزية الأمثال ومثولها متداولة في الذاكرة، وعلى الألسنة، وفي تقاليف الرواة، أملت الرؤية أو المرتكز النظري للتعريف استناداً إلى الاشتغال اللغوي لدى هؤلاء فجاعت التعرifications تتصل على أن المثل هو من الشبيه والنظير وأن المثل هو التشبيه.

يقول المبرد: «المثل مأخوذ من المثال وهو: قول سائر يُشبه به حال الثاني بالأول. والأصل فيه التشبيه، قولهم: مثل بين بيديه إذا انتصب معناه أشبه الصورة المنتصبة. وفلان أمثل من فلان أي أشبه بما له من الفضل. والمثال القصاص، لتشبيه حال المقصون منه بحال الأول، فحقيقة المثل ما جعل كالمعلم للتشبيه بحال الأول»^(٣). ويقول ابن السكين: «المثل لنظم يخالف لفظ المضروب له، ويوافق معناه معنى ذلك اللفظ، شبهوه بالمثل الذي يفعل عليه غيره»^(٤).

ويتواءر اللغويون وجماع الأمثال وغيرهم على هذا الأصل اللغوي لكلمة مثل^(٥)، مستدلين في رؤيتهم تلك إلى المادة المجموعة التي تضم تلك الأمثال التي تتطابق وتتفق مع المفهوم الشائع السابق

(١) نقد للنشر في القرنين الرابع والخامس للهجريين، فاطمة الوهبي (الرياض دار العلوم، ط١، سنة ١٤١١هـ—١٩٩١)، ص٢٠٩-٢١٦.

(٢) المصدر السابق من ٢٠٩-٢١٦.

(٣) مجمع الأمثال الميداني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (مكتبة السنة للمحمدية ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م) ح١/٥٠.

(٤) المصدر السابق، ح١/٦.

(٥) ينظر مثلاً ما أوردته الميداني من آقوال في مجمع الأمثال ح١/٥، والزرتشي في كتابه البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة،اليمني العلمي ط. الأول ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م) ح٤٨٨/٤٩١.



ذكره. فالناظر في محاولات التعريف في تلك الجاميع المبكرة لن يجد فيها إلا ذلك المفهوم؛ بمعنى أننا لن نجد فيها ما يمكن أن نسميه المثل الخرافي، أو المثل (أو التمثيل) القياسي.

بـ- خدام النصي الديني:

ولكن من جهة أخرى، وفي الوقت نفسه، ومن مرتكز قريب من المرتكز اللغوي السابق ولكن مع بعض الاختلاف، عملت فئة أخرى جندت نفسها لخدمة القرآن والسنة النبوية؛ حيث قامت بمحاولات كثيرة لجمع الأمثال العربية القيمية التي عنى بها اللغويون. ويرى المدقق في خدمات الجماع لها وفي بعض إشاراتهم أنهم يستندون إلى مفهوم للمثل رديف في معظم الأحيان للتمنيل أو المماثلة في المصطلح البلاغي.

وفيها يبدو أن المثل عندهم هو المثل القياسي. وفي إشاراتهم ما يدل على أنهم يدركون هذا الاختلاف، لكنهم لم ينصوا على هذا التنويع المثل. يقول الرامهورمي في مقدمة كتاب أمثال الحديث: «هذا ذكر الأمثال الرووية عن النبي - ﷺ - وهي على خلاف ما رويناه من كلامه المشاكل للأمثال المذكورة عن متقدمي العرب، فإن تلك موقع الإفهام باللفظ الموجز المجمل، وهذا بيان وشرح وتمثيل يوافق أمثال التنزيل التي وعد الله - ﷺ - بها وأوعد...»^(١).

والمثل عندهم هو ضرب منقياس والاستدلال. يقول الترمذى مشيراً إلى أهمية الاستدلال والقياس في المثل، ومكرراً ذلك أثناء كتابه حيث يقول: «والتمنيل أن تصف شيئاً غاب عنك فتمثل له في الشاهد ليقف على ما يُؤدي معنى الغائب»^(٢).

ويقول: «فإذا ضربت لها الأمثال [يعني النفس] صار ذلك الأمر لها بذلك المثل كالمعاينة، كالذي ينظر في المرأة فيبصر فيها وجهه، ويبصر بها من خلفه، لأن ذلك المثل قد عاينه ببصر الرأس، فإذا عاين هذا أدرك ذلك الذي غاب عنه بهذه؛ فسكنت النفس، وإن كانت للقلب، واستقرت تحت القلب في معدها».^(٣)

ومن يقرأ كتاب الترمذى يراه يؤكد على أهمية إبراك ما هو غائب عن طريق المثل، عن طريق الاستدلال والشاهد، يقول: «والأمثال نموذجات الحكمة لما غاب عن الأسماع والأ بصار لتهدى النفوس بما أدرك عياناً. فمن تبیر الله لعباده ان ضرب لهم الأمثال من أنفسهم ل حاجتهم إليها

(١) كتاب أمثال الحديث، للرامهورمي، أبو الحسن بن عبد الرحمن، على عليه أحمد تمام (بيروت مؤسسة الكتب التقليدية ١٤٤٩هـ/١٩٨٨م) من ٨.

(٢) الأمثال في الكتاب والسنّة، الترمذى، تحقيق على محمد البلاوى، (القاهرة دار نهضة مصر الفجرية ١٣٩٥-١٩٧٥م) من ٦٢.

(٣) المصدر السابق من ٤.



ليقلوها بها، فيدركوا ما غاب عن أبصارهم وأسماعهم الظاهرة، فمن عقل الأمثال سماه الله تعالى في كتابه عالماً، قوله تعالى: **﴿فَوْلَكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُون﴾**^(١). ولا يخفى هنا أن استغلال التمثيل أو الأمثال – كما يقول – لاستحضار اليقين حول الغائب، لتهندي النفوس، إنما يصدر عن نزعة بنيية متصوفة عند الترمذى تجعله يحوّل المثل إلى آداة المعانى اليقينية لإدراك حقيقة الله وإدراك المعقولات عن طريق الاستدلال بالشواهد المحسوسة. وذلك ينسق مع النص الصريح، الذى سنراه فيما بعد، على أن التمثيل يقوم على تقريب المعمول أو المعنى في صورة المحسوس.

وهو ما سيتوارثه من بعده أولئك الذين جمعوا أمثال القرآن أو أمثال الحديث وهي على كل حال فكرة تتوالت لدى البلاغيين والنقاد أيضاً.

يقول الزمخشري: «ولضرب العرب الأمثال، واستحضار العلماء المثل والنظائر، شأن ليس بالخفى في إبراز خيارات المعانى، ورفع الأستار عن الحقائق، حتى ترى المثل المتخيّل في صورة الحقق، والمتورّه في معرض المتيقّن، والغالب كأنه شاهد»^(٢).

ويؤكد ذلك أيضًا ابن القيم في كتابه الأمثال في القرآن الكريم فائلاً: «يقول شيخنا – رحمة الله – وقع في القرآن أمثال، وإن أمثال القرآن لا يعقلها إلا العالمون، وإنها تشبيه شيء بشيء في حكمه، وتقرّب المعمول من المحسوس، أو أحد المحسوسين من الآخر، واعتبار أحدهما بالأخر...»^(٣).

كما يبين ذلك ويوضحه ويرسّخه الزركشي فائلاً: «إن الحكم والأمثال تصور المعانى تصوّر الأشخاص فإن الأشخاص والأعيان أثبتت في الأذهان لاستعانة الذهن فيها بالحواس، بخلاف المعانى المعقولة فإنها مجرد عن الحس ولذلك ثفت...»^(٤).

وهذه نصوص تشير كلها إلى تحول المثل إلى ضرب من الأقوية والاستدلالات، وذلك تحركه النزعة الدينية من جهة، وتغليب الناحية النفعية، وهيمنة العقل والمنطق من جهة أخرى.

(١) المصدر السابق من .٢

(٢) الكشف، للزمخشري، أبو القاسم جار الله، تحقيق محمد صادق قمحاوى (القاهرة مطبعة البابى الطبى ١٣٩٢ـ ١٩٥١).

(٣) الأمثال في القرآن الكريم، ابن قيم الجوزية، تحقيق سعيد الخطيب (بيروت دار المعرفة ط. الثالثة ١٤٠٣ـ ١٩٨٣) من ١٧٣ـ ١٧٤.

(٤) البرهان في علوم القرآن الكريم، الزركشي ج ٤٨٨/١.



ج - عند بعض البلاغيين والنقاد المتأثرين بالمنطق وعلم الكلام:

يبدو أن جمع الأمثال القرآنية والنبوية تحت مسمى الأمثال كان سبباً في لفت نظر بعض الدارسين وصرفهم لدرس هذا الجانب الذي سموه أمثلاً. فبيئة المتكلمين وبعض المتأثرين بالمنطق من البلاغيين وللنقاد عند التعرض لتعريف المثل أو التمثيل أكدت هذا الخلط من جهة، وزادت فكرة النوع المثل توكيداً، وإن لم تتصف إلى تحديد هذا النوع نصاً صريحاً، ولكنها أكدت في معظمها هيمنة المنطق والاستدلال العقلي.

قدامة بن جعفر وابن وهب وابن خلف وعبد القاهر الجرجاني والقرطاجي^(١)، كل هؤلاء يتحولون به إلى ضرب من القياس، وكل قياس يحتاج إلى مقدمات هي تلك التي يُحال إليها في العبارة المثلية. ومن هنا فالمثل مقترب بالحججة والاستدلال والشاهد.

وكل هذا يذكر بقمة بالمرجعية الأرسطية، معروفة أن المثل عند أرسطو من الأئنة الخطابية. فثمة اثناء أيضاً على جانب العبرة والحضر والحث في غاية المثل جعلتهم يستعملونه بوصفه دليلاً وشاهداً مثلاً فعل أرسطو حيث يقول: «الأمثلة مناسبة جداً للخطابة المشورية بينما الصياغات مناسبة جداً للخطابة القضائية. والأولى تتعلق بالمستقبل، ولهذا فإن أمثلتها ينبغي أن تؤخذ من الماضي. والثانية تتعلق بمسألة حدوث أو عدم حدوث الواقع، ولهذا تكون الحجج البرهانية والضرورية فيها أنساب، لأن الماضي ينطوي على نوع من الضرورة...»^(٢).

ولأن الخطابة المشورية هي عند أرسطو إما حض أو نهي، نلاحظ العلاقة الغائرة بين العبرة والاعتبار في المثل، وبين ما ي قوله أرسطو هنا عن المستقبل والماضي.

ولن لف طويلاً عند تعرifications للمثل عند هذه الفئات الثلاث، فذلك موضوع يطول، وهو يمثل القصور الأولى من دراسة لرجو أن تتكامل وتنتهي قريباً. وما أردت أن أشير إليه قبل الحديث عن الرواية المشتركة كما تنقلها النصوص هو: ترتيبه إلى هذا التوتر والتوازن والتذبذب والاضطراب في تعريف المثل أو في مفهومه في معظم النصوص التي سعت للتعرification والتحديد.

(١) ينظر على التوالي: نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق س. أ. بوتيناكر (لين مطبعة بريل ١٩٥٦م)، ص ٩٠-٩١، للبرهان في وجود البيان، ابن وهب، تحقيق د. حفيظ محمد شرف (القاهرة مطبعة الرسالة [١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م]) ص ٦٧، ٦٨، ٦٩، مواد البيان، ابن خلف، تحقيق د. حسين عبد اللطيف (طرابلس منشورات جامعة الفاتح ١٤٨٢هـ / ١٩٦٣م) ص ٢٤٥، حيث يعرف المثل بالتشبيه، ثم ينظر حديثه من الاستدلال في التشبيه من ١٨٤-١٨٥، ينظر مثلاً دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر (القاهرة مكتبة الخانجي [٤١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م]) ص ٦٥، ٧١-٧٣، وأسلوب البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق هـ. ريت (بيروت، دار المسيرة ط الثالثة سنة ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م) ص ٢١٨، ٢٠٨، ٢٢٥، وما حوله، منهاج البلاغاء ومراج الأباء، القرطاجي، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة (بيروت دار الغرب الإسلامي، ط. الثانية ١٩٨١م)، ص ٦٦.

(٢) كتاب الخطابة لأرسطو، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي (بغداد دار الشورون الثقافية ط. الثانية ١٩٨٦م) ص ٢٤٨.



وقد يفسر القول هنا هو أن تعريف المثل كان وما زال يحتاج إلى دقة وضبط. فقد بدا أنه في طور نشأته الأولى كان مرتبطة بالعبارة التصويرية الموجزة السائرة، التي تصور حدثاً أو تجربة ويمكن التمثال به في حال مشابهة. ولكن في مرحلة لاحقة اختلط المثل بالفن البلاغي (التمثيل) أو بالمثل القياسي^(١)، وهو امتداد ظهر عند عدد من المنظرين مثل: قدامة، وأبي وهب، وأبي خلف، والجرجاني، وغيرهم، حتى شكا السجلماسي في مرحلة متأخرة من تاريخنا النضدي والبلاغي من هذا الخلط في كتابه *(المنزع البديع)*^(٢).

وهذا ما يجعلني أدعو إلى النظر إلى مجموع ما يمكن فهمه من هذه المدونة التظيرية نظرة عامة شاملة. والذي اتضح لي أننا إزاء تأمل المثل في حالين: الأولى: حله متحققاً مائلاً، بالفعل. وهو ما أسميه — بمصطلح المناطقة — المثل بالفعل؛ وهذا يعني الأمثال المتناثلة الموجدة، وتعني المثل كما يتبادر إلى الأذهان في مفهومه العام الشائع. أما الثانية: فهي الأمثال الموجدة بالقوة، وهي — كما يتراهى لي من النصوص — إمكانية فنية بلاغية، فالمثل بالقوة هو التمثال، النوعي البلاغي المعروف، فقد ظهر المثل مراراً وملزاً لمصطلح التمثال أو المماثلة عند معظم الدارسين وعلى رأسهم الجرجاني.

تجليات الروايد المشتركة:

المتأمل في المدونات الترااثية يلحظ بسهولة أنه كان للأمثال مكانة عظيمة، وأنها كانت تقف في اهتمام الناس موازية للأشعار، إن لم تتفقها. يقول ابن عبد ربہ: «الأمثال هي وشم الكلام وجواهر اللقط وحل المعانى والتي تخيرتها العرب وقدمتها العجم، ونطق بها كل زمان وعلى كل لسان؛ فهي أبقى من الشعر، وأشرف من الخطابة، لم يسرّ شيء مسيراً لها ولا عم عمومها حتى قيل: أستيرُ من مثل»^(٣).

ولمكانة المثل الاجتماعية والفنية أيضاً جعله بعضهم نوعاً قائماً برأسه في شجرة الأنواع الأدبية. فقد عده أبو سليمان السجستاني حينما عدّ أنواع البلاغات — بلاغة متفردة قائمة بذاتها حيث قال: «البلاغة ضروب، فنها بلاغة التأويل... أما بلاغة المثل فأن يكون اللفظ مقتصباً، والحرف محتملاً، والصورة محفوظة، والمرمى لطيفاً، والتلويع كافياً، والإشارة مفنبية، والعبارة سائرة»^(٤).

(١) ينظر مثلاً كتاب الأمثال في النثر العربي القديم د. عبد المجيد عابدين (القاهرة، دار مصر للطباعة ط. الأولى ١٩٥٦) ص ١٥٨.

(٢) *المنزع البديع*، السجلماسي، تحقيق علال الغازى (الغرب، مكتبة المعارف ط. الأولى ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٠ م) ص ٢٤٩.

(٣) *العقد الفريد*، ابن عبد ربہ، تحقيق محمد سعيد العريان. (القاهرة، دار الفكر ١٩٤٠ هـ / ١٣٥٩ م) ح ٣ ص ٢.

(٤) الإمتاع والموانسة، التوحيدى، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين (القاهرة، لجنة التأليف والنشر ١٩٥٣) ح ٢/ ١٤٠.



بل لقد عده الميداني في أعلى مدرج في سلم الأدب العربية حيث يقول: «فإن المعلوم أن الأدب سلم إلى معرفة العلوم، به يتوصى إلى الوقف عليها، ومنه يتوقع الوصول إليها، غير أن له مسالك ومدارج، ولتحصيله مرافق وماراج...، وإن أعلى تلك المرافق وأقصاها، وأوسع تيك المسالك وأقصاها، هذه الأمثل التي هي لامضات حرشة الضباب، ونفائس حلة اللفاح وحملة العلاب من كل مرتفع ذر الفصاحة يافعاً ولධاءً، مرتکض في حجرة الذاكرة تواماً ووحيداً...، فنطق بما يُسرّ المعبر عنها حروفاً في ارقاء، والمشير إليها يمشي في خمر، ويدب في ضراء. ولهذا السبب خفي أثرها، وظهر أثقلها، وبطن أكثرها. ومن حام حول حماها، ورام قطف جناها علم أن دون الوصول إليها خرت القتاد، وأن لا وقوف عليها إلا للتكامل العتاد»^(١).

والذى يلحظه المتأمل في العبارات التي تساق عن الأمثال أنها غالباً ما تكون مقرونة بالشعر، وكأنما ثمة اتكاء على مفهوم غائر يشير إلى النساء الاتثنين معاً. وكثيراً ما تردت عبارات من قبيل: حسبك أن تروي الشعر والمثل أو الشاهد والمثل.

وبكل مناقشة تفصيلات تلك الرواقي يمكن الإلماح إلى مسألة التداخل بالتوقف عند نص المرزوقي في مقدمة شرحه لديوان الحماسة، تلك التي يتحدث فيها عن عمود الشعر. وعمود الشعر عنده يأتي ضمن رؤيته بأن نظام البلاغة – كما نص على ذلك في مطلع المقدمة – يستوي فيه المنظوم والمنثور. يقول متحدثاً عن عمود الشعر عند العرب: «إنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته والإصابة في الوصف. ومن اجتماع هذه الأسباب الثلاثة كثرت سوانز الأمثال وشوارد الأبيات – والمقاربة في التشبيه والتحام أجزاء النظم والتئامها على تغير من لنجد الوزن ومناسبية المستعار منه للمستعار له ومشاكلة اللفظ للمعنى، وسدة افتضالها للقافية حتى لا منافرة بينهما، وهذه سبعة أبواب هي عمود الشعر وكل باب منها معيار»^(٢).

فالمرزوقي – كما نرى – ينص نصاً صريحاً على هذا التداخل حيث العلاقة مشتبكة بين الشعر والمثل؛ فالأمثال داخلة في عمود الشعر، أو على الأقل جزء من تقطيعها، ولذلك يعود بعد كلامه السابق بقليل ليقول: «وقد قيل: أقسام الشعر ثلاثة: مثل سائر وتشبيه نادر واستعارة قريبة»^(٣).

وهذه إشارة إلى نوع من اشتباك العلاقة بين الاتثنين واستعارة التقنية المثلية في الشعر. وتأتي إشارة المرزوقي ضمن إشارات تناثر في كتب التراث تتصل على هذا. فمثلاً ابن رشيق يقول:

(١) مجمع الأمثال ج ١ ص ٢، اللقاد: مع لقحة وهن ذوات الآلين من النوق، والعلاب جمع غلبة وهو الفح الخصم من جلود الإبل لو من الخشب وقيل العلاب جفان تحلى فيها الناقة.

(٢) مقدمة شرح ديوان الحماسة، المرزوقي، نشره أحمد أمين، عبد السلام هارون (القاهرة)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط. الأولى ١٤٣٧هـ/١٩٥١م) ج ١ ص ٩.

(٣) المصدر السابق ج ١ ص ١٠.



«المثل المأثور في كلام العرب كثيراً نظماً ونثراً وأفضلها أوجزه وأحكمه أصدقه...»^(١). ويقول ابن خلف: «والأمثال تقع في النثر والنظم»^(٢).

ومع ما يستخلص من هذه الأقوال من اختلاط وتنبّب في تعريف المثل ومفهومه لديهم يتضح أنها تحتمل نظرة تتكمى - كما سترى - على مرتکز نظري غير مصرح به، ولكنه يلوح من وراء عبارة بعض نصوص المدونة التراثية، وهو أن المثل إمكانية بلاغية فنية تظهر هنا وهناك في الشعر والنثر، ومن كونها إمكانية بلاغية يأتي هذا التعالق.

أما النصوص التي تشير إلى هذا التعالق وإلى وجود الروايات المشتركة بين الشعر والمثل فمتعددة. وقد صنفتها وزعنها على هذه المحاور: الضرورة، والشفوية، والسيرونة، والجانب الوظيفي، وائب التخيير والمحاكاة، والجانب الإيقاعي.

الضرورة:

يؤكد عدد من النصوص أنه يجوز في المثل ما يجوز في الشعر، ويسمح لمنتج المثل ما يسمح للشاعر من باب الضرورات. يقول المبرد: «والأمثال يستجاز فيها ما يستجاز في الشعر لكثرة الاستعمال لها»^(٣).

ويقول المرزوقي: «المثل جملة من القول مقتضبة من أصلها، أو مرسلة ذاتها، تتسم بالقبول، وتشهر بالتداوی، فتنتقل عما وردت فيه إلى كل ما يصح قصده بها من غير تغيير يلحقها في لفظها وعما يوجه الظاهر إلى أشباهه من المعانی، فاذلك تضرب وإن جهلت أسبابها التي خرجت عليها، واستجز من الحرف ومضارع ضرورات الشعر فيها ما لا يستجاز في سائر الكلام»^(٤).

ويتوافق هذا الرأي عدد من اللغويين والناحاة، فابن جنی ينقل عن أبي علي الفارسي قوله: «وعلى أن هذا جاء مثاله في المثل وهو قوله: افند مخنوقة، وأصبحليل، وأطرق كرا، يربد يا مخنوقة وباء ليل، ويا كروان. وعلى أن الأمثال عندنا إن كانت منثورة فإنها تجري في تحمل الضرورة لها مجرب المنظوم في ذلك. قال أبو علي: لأن الغرض في الأمثال إنما هو التسخير كما أن الشعر كذلك، فجري المثل مجرب الشعر في تجوز الضرورة فيه»^(٥).

(١) المسدة، ابن رشيق، تحقيق محمد محبي الدين عبد الحميد (بيروت، دار الجيل ط. الرابعة ١٩٧٢م) ص ١٩٥.

(٢) مواد للبيان من ٤٤-٢٤.

(٣) المقتصب، المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة (القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٨٨—١٣٨٥ ج ٤) ص ٢٦١.

(٤) العزير، السيوطي، تحقيق محمد جاد العولي ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلى الجحاوي (القاهرة، البابي الحلبي د. ت) ح ١/٤٨٦-٤٨٧.

(٥) المحتنب، ابن جنی، تحقيق د. عبد الفتاح اسماعيل شلبي (دار مزكين للطباعة والنشر، ط. الثانية ١٤٠٦هـ) ح ٢/٧٠.



وليس المهم هنا أن هذه النصوص تشير إلى أن الضرورة جواز مرور للشعر والمثل بعطاها سمة تمييز خاصة فحسب، ولكن المهم أيضاً أنها تشير إلى إدراكم أن ثمة فرقاً يجب أن يراعى بين اللغة في مستواها العادي العربي من الفنية، وبين المستوى الفني الأكبي للغة الذي يقوم على المغيرة والانحراف عن المستوى العادي. ففي هذا التسامح ما يشير إلى إدراكم الصعوبات التي يعانيها المبدع مع قيود صنعته الفنية.

ولكن سماحهم للشعر والمثل ببعض التجاوزات من باب الضرورات يثير تساؤلاً عن بقية الألوان الأكبية: لم تكن أدباً عندهم؟ هذا سؤال من المهم طرحه في هذا السياق. وأظن أن محاولة الإجابة – مع سكوت المصادر – تقول على المرتكزات والأسس النظرية التي انطلق منها أولئك، ولكن يبدو لي أنه من المؤكد أن باب الضرورات فتح بعد التأمل في طبيعة النوع الأدبي وما يفرضه على صاحبه من التزامات وقيود. فقد صرحت معظم النصوص أن الضرورة الشعرية إنما تُجابي بها الشاعر بحكم قيد الوزن والقافية، لكن ما بال المدونة سكتت أمام الضرورة لمنتج المثل؟ أي قيد يقيد صاحب المثل حتى يراعي قيده مثل قيد الشاعر؟

إنني – إذ سكتت كل النصوص التي جمعتها عن التصريح بها القيد – أتساءل: ترى أين يقع القيد؟ أفي عملية الصياغة التعبيرية للمثل؟ يقع في الدائرة الضيقية التي يحجر فيها صاحب المثل لينقل الموقف والحادية أو التجربة مكتفية مختزلة في لوجز عباره؟ أم يقع في المعاناة التعبيرية لاقتاص الشبيه أو الصورة؟ لم يقع في شيء خارج العملية الإبداعية أصلاً؟

ولأنني لا أرken إلى احتمال واحد ممتعن أو مقوول من تلك الاحتمالات لموقع القيد أجذني أميل إلىأخذ طبيعة المثل مجتمعة بعين الاعتبار. تلك الطبيعة التي تتواشج فيها ضغوط الموقف الخارجي الذي يحكم في لحظة سريعة لنتاج النص المثلني فيتحكم في صياغته سياق الموقف، والسياق اللغوي الذي ينشأ فيه مع القدرات الإبداعية لمنتجه نفسه.

ولعلهم رأعوا ظروف القول المثلني في مسألة الضرورة، فرأوا أنه إذا ما أنتج صاحب المثل عبارته الفنية على الشروط التي نصوا عليها لإبداع المثل فإنه يفتقر له ما قد يسوقه إليه ضيق العبارة وإيجازها إذا ما أصاب الشبيه، وأحسن وأجاد اقتناص التمثيل ليطير المثل، حتى لو كان في صياغته مخالفة للنظام اللغوي، ففتحوا باب الضرورة مراعاة لظروف القول المثلني من جهة، ولخدم النظرية النحوية واللغوية من ناحية ثانية. أوليس الأمثال مادة خصبة للاستشهاد واستنباط قوانين اللغة أيضاً مع ما فيها من انحرافات؟

يقول الأصبهاني في مقدمة كتابه (الدرة الفاخرة) – وهو الذي خصصه للكمثال التي على صيغة «هو أ فعل من كذا» – مدافعاً عن شواد هذه الصيغة وانحرافاتها: « وإنما قدمت ما حكته من قياس



اللغويين ومحاجز اللغويين لثلا يطعن طاعن بقياس النحو على مثال مثل شدُّ عن قواسمهم، ولنقسوى منهُ^(١) المتسعين في مجاز اللغة، والمسامحين للعرب فيما تكلموا به على الجلة»^(٢).

وبعدُ هذا هو ما وراء التسامح والتضاضي وفتح باب الضرورات؟ لقد قالوا – ضمن ما قالوا – إن هذا الباب فتح من أجل أن الغرض من كلِّيهما التسبيير كما جاء في نص كلام الفارسي. وما دام هذا هو الغرض فلن يحثُوا – إذًا – من انتلقيها بتطبيق كل ضوابط اللغة، لا بأأن من غرض الطرف، ولا بأأن من أن يطلق عقال الإبداع حتى سير – بحسب عبارتهم – إلى آخر غايتها.

هذا ما يُفهم من ظاهر النص: لكن هل كان المثل ينتظر تقدُّم اللغويين والنحاة وسامحهم أو عدم سماحهم؟ لا أظن ذلك، بل إني أرى أن باب الضرورة الذي فتح أمام المثل كان إيجاريًّا، فقد فرض المثل نفسه كما هو وبما فيه من مخالفات لنظام اللغة، وسار وطار دون أن يتقدُّم رأي أحد أو تقدُّم مُنظَّر. ولم يكن أمام المنظرين، وهو يجمعون مادة اللغة ويعدُّون لتضييد نظرية اللغة والنحو، إلا أن يقبلوا بشواهده ويفتحوا أمامه الباب. فدوران المثل بين الناس وقبولهم إياه مقاييس فرض نفسه مع قوة المثل التعبيرية، تلك التي جعلته لا يقبل بما فيه من انحرافات فحسب، بل يُعتقد به بوصفه شاهداً، ومنه فتح الباب مُشروعًا لكل الإمكانيات المثلية المقبولة لتسير حاملة جواز الضرورة، تلك الجواز الذي يحمل الشعر مثيله تماماً.

نحن نعلم أن شعرنا العربي كان ينشد ويلقى، وكان ينتقل ويروى مشافهة. وسمة الشفاهية التي ارتبطت بالشعر وبنية الكلمة أيضاً بالأمثال. فأصل نشأة المثل وطبيعة تداوله تشير إلى هذه السمة الشفوية، بل إن بعض نصوص التقطير للمثل – كما مر – كانت تتصن على هذه السمة؛ سمة السিرونة والتداول، وهو بالضرورة تداول شفهي.

ومن أجل هذه السمة نصَّ نصاً صريحاً بعضَ المنظرين للأمثال بأنها تنقل كما هي بحكايتها، أي كما حكيت دون تبديل، ويعتد بنصتها دون تغيير، يقول العسكري: «ويقولون: الأمثال تحكي؛ يعنيون بذلك أنها تضرب على ما جاءت عن العرب، ولا تغير صيغتها فنقول للرجل: (الصيف ضيعتِ اللbn) فتكسر النساء لأنها حكاية»^(٣).

ويقول ابن خلف في مواد البيان «الأمثال كلها حكايات لا تغير»^(٤).

(١) المنة: للقوة وخصها بعضهم بقوه القلب.

(٢) الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة، الأسفهاني، تحقيق عبد العميد قطامش (القاهرة، دار المعارف ط. الثانية [١٩٧٦]) ح ٥٩/١.

(٣) جمهرة الأمثال، أبو هلال العسكري، تحقيق محمد أبو الفضل يحيى عبد العميد قطامش (القاهرة المؤسسة العربية الحديثة ط. الأولى ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م) ح ٧/١.

(٤) مواد البيان ص ٢٤٥.



وربما من طابعها الشفهي، جاء تقطيعها مع الشعر في سمة أخرى هي الانحراف في بعض الأحيان عن بعض ضوابط اللغة وقوانينها، وهي المغایرة التي غُضط الطرف عنها، وقُنن لها تحت باب الضرورات الذي تحدثت عنه قبل قليل.

ولرى أن هذا التقطيع الذي يلتقي عنده الشعر والمثل – أعني الشفهية – أرى أنه أعلى وأصدق بالمثل منه بالشعر. فالمثل ارتبط غالباً بالثقافة الجماهيرية أو القاعدة العربية من المجتمع، حتى إن بعض الباحثين يستبدلون تسمية الأمثال العربية بالأمثال الشعبية القديمة ويررون أنها تمثل الوجдан الجمعي الشعبي وإن صيغت بالفصحي.

السيرونة:

شرط السيرونة الذي نص عليه معظم المنظرين للمثل متواتر قديم. ويبدو أنه موجود لدى معظم الأمم؛ فقد نص أرسطو على شرط الشبوع في الأمثال^(١). ولكن يبدو أن السيرونة لم يختص بها المثل وحده؛ فقد من بنا – فيما مضى – النص الصريح على أن الغرض من الشعر والأمثال هو التيسير، وكثيراً ما تزامل الإثنان في هذه الرحلة. يقول العسكري في سياق المفاصلة بين الشعر والنشر: «ومما يفضل به غيره أيضاً طول بقائه على أفواه الرواة وامتداد الزمان الطويل به، وذلك لارتباط بعض أجزاءه ببعض.. وهذه خاصيته في كل لغة، وعند كل أمّة.. وطول نسخة الشيء من أشرف فضائله. وما يفضل به غيره من الكلام، استفاضته في الناس وبعد سيره في الآفاق، وليس شيء أسرى من الشعر الجيد، وهو في ذلك نظير الأمثال، وقد قيل: لاشيء أسيق إلى الأسماع وأوقع في القلوب وأبقى على الليلي والأيام من مثله سائر، وشعر نادر»^(٢).

وال العسكري لا يبتعد أبداً في حديثه السابق عن الحلم الفصي للشعراء والمبتدعين. فمن أحالم الشاعرقصية أن «يسير شعره»، وينشر، ويلاج إلى وجдан الناس، فيصير جزءاً من خطرات نفوسهم وخواطرهم. وربما من هنا كان الشعر يحاول أن يستغل التقنية المثلية ليشيع وينقل ويشتهر، حتى لقد يصبح حلماً من أحالم الشاعر أن توصف أبياته بأنها أسرى من مثل، وأن تشرد أبياته (متىما أفتر المتني). وكأنما تغدو السيرونة مقياساً لقمة الجودة وقمة وصول الشاعر إلى ضمير الناس ووجوداتهم، حتى ليصح أن يكون لشهرة أبياته وموقعها من الناس مثل ما للمثل من موقع ومكانة.

يقول ابن رشيق: «والمثل السائز في كلام العرب كثيراً نظماً ونثراً وأفضله أوجهه وأحكمه أصدقه، وقولهم مثل شرود وشارد أي سائز لا يرد كالجمل الصعب الشارع الذي لا يكاد يعرض له ولا يبرد»^(٣). ويقول أيضاً: «والمثل إنما وزن في الشعر ليكون أشد له وأخف للنطق به»^(٤).

(١) ينظر كتاب الأمثال في النثر العربي القديم. عبد المجيد عابدين ص. ٩.

(٢) كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق د. مجيد قميحة (بيروت، دار الكتب العلمية ط. الأولى ١٤٠١ - ١٩٨١م) من ١٥٥ ص.

(٣) المسند، ص. ١٩٥.



ولعله من هنا؛ من تداخل حلم السيرورة واستغلال التقنية المثلية (التي ترافع عند معظم البلاغيين التمثيل) جاءت انتقاداتهم لبعض الشعراء للمبالغات والإفراط في استخدام هذه التقنية، ومن ثم سموا الشعر الذي يقع فيه بالتكلف. يقول ابن رشيق: «وَلَا قُولُهُمْ فِي تَقْسِيرٍ مَا يَقُولُ فِي الشِّعْرِ» من جنس قول الحطينة:

شدوا العجاج وشدوا فوقه الكربأ

هو مثل فإنما ذلك مجاز، أرادوا التمثيل. وهذه الأشياء في الشعر إنما هي نبذة تستحسن، ونكت تستطرف، مع القلة وفي الندرة، فإذا ما كثرت فهي دالة على الكلفة»^(١).

ومن هنا كرروا أن يتحول الشعر إلى أمثال، كما حدث لشعر صالح عبد القوس، وكما عابوا مبالغات أبي تمام وإسرافه في ضرب الأمثال، لا سيما أن الأمثال ارتبطت عند بعضهم بالغرابة والإغراق^(٢)، واعبوا الاتجاه الحكمي والعلقي في شعره وشعر المتتبّي، وما ذاك إلا لأن النظر التقدي اتجه إلى الأمثال في مرحلة التداخل بالفن البلاغي (التمثيل) باعتبارها (أي: الأمثال) قياساً وأدلة وشواهد، وهي لذلك ترشح المعاني الإقافية – فتحى بها نحو الحكمة والمنطق، وهذا مغایر لطبيعة الفن الشعري.

وهذه النظرة لدى القادة فوق أنها توضح اختلاط المصطلح تؤكد أن المرتكز النظري عندهم يحول المثل إلى إمكانية فنية بلاغية تدور في فلك المصطلح البلاغي (التمثيل) أو (المائة).

(١) المعدة، ص ١٩٦.

(٢) المعدة لابن رشيق ص ١٩٩ والعجاج: جذب الراكب خطام البعير، والعجاج ما عنجه به من خطام ونحوه.

(٣) ينظر نص قول قدامة بن جعفر حيث يناقش جمال التمثيل في قول الرماح بن ميادة: «ومن نعوت انتلاف اللفظ والمعنى التمثيل هو أن يزيد الشاعر بشارة إلى معنى فيوضع كلما يدل على معنى آخر، وذلك المعنى الآخر والكلام منثنان عما أراد أن يشير إليه. مثال ذلك قول الرماح بن ميادة»:

أَنْتَ كَمِيْ يَمْنَى وَدِيكَ جَمَلَتَى
فَسَلَاجَنَلَسِي بَعْدَهَا فَسِيْ شَمَالَكَا^١
وَلَوْ لَنْتَيْ أَنْتَبَتْ مَا كَنْتَ هَلَكَأَا^٢

فعدل عن أن يقول في البيت الأول أنه كان عنده مقنعاً فلا يوخره، أو مقرباً فلا يبعده، أو مجتئاً إلى أن قال إنه كان في يعني بيده فلا يجعله في اليسرى ذهاباً نحو الأمر الذي قصد الإشارة إليه بلفظ ويعني بجريان حجري المثل. وقصد الإغراب في الدلالة والإبداع في المقالة» نقد الشعر ص ٩٠ وعن شرط الغرابة في المثل يقول الزمخضري في الكشاف: والمثل في أصل كلامهم يعني المثل وهو التظير، يقال مثل ومثل كتبه وشيه وشيه ثم قبل للقول السائر المعنى بمورده مثل، ولم يضرروا مثلاً ولا رأوه أصلاً للتسيير ولا جديراً بالتداول والتداول إلا كولاً فيه غرابة من بعض الوجوه، ومن ثم حفظ عليه وحبي من التغيير» الكشاف ١ ص ١٩٥.

ومع ذلك فقد كان حلم الشعراء، لا يعبأ بالتنظيرات فكانوا يتركضون إلى ساحة السিرونة لمنافسة الأمثل. وبذا ترسحت تلك التقاطعات، وظهرت تلك اللمعات التنظيرية التي تشير إلى هذه الرواقد التي يلتقي عندها كلا الفنين. هذا الانقاء والتقاطع الذي يمثل في ذهن الشاعر عند الإبداع وشكل النص. يقول المتنبي:

وَفَلْقَافِيَةُ غَيْرِ أَنْسِيَةٍ قَرِضَتْ مِنْ الشِّعْرِ أَمْثَالَهَا
شَرِودٌ ثَمَّعَ فِي الْخَالِقِينَ إِذَا أَنْشَدَ قِيلٌ مِنْ قَالِهَا

فهاهي القافية التي ينتحها صاحبها من الشعر فتأتي، وهي شعر، بالأمثال. تلك الأمثل التي تشرد، فيتباهى بها إذ تشير الناس، وتتجول بينهم، فيسأل لفطر حسنها وتميزها واختلافها: من قالها؟!. فالقافية التي يفخر الشاعر بها، على الرغم من أنها هي التي منحته سمه تقديره كشاعر إلا أنها هي ليست إنسية، أي ليست خاصة بأحد، إنما انطلقت من عقل خصوصيته للتلحظ، وتتحقق – مثل الأمثال الشاردة – بوجود الناس وضميرهم العام، فتصبح لفطر شعيبتها بلا هوية تعرف، فلا تنسب للشاعر ولا ليشر بعينه. وليس السؤال (من قالها؟) سؤالاً عن القائل – كما يبدو – وإنما هو تعبير عن فرط جمالها وتميزها.

وما دمت أتحدث عن راقد السিرونة، الذي يتنفس عليه كل من الشعر والمثل، ويتقطعن عنده، فمن العهم أن أشير إلى أنهم تبيهوا إلى أن السিرونة ليست القول الفصل في فنية المثل. فقد تتدخل عوامل أخرى لتسير المثل وتحكم به مواضعات خارجية. وهذه الإشارة الفريدة نجدها عند الجاحظ وعند أبي عبيدة معمر بن المثنى.

أما الجاحظ فقد تبه إلى سلطان الحظ على شهرة الآثار الأدبية ودور أنها وخاصة المثل في إشارة سريعة له في كتابه *الحيوان*^(١). وأما أبو عبيدة فقد أبدى تعجبه ودهشه من تسخير العرب لبعض أمثالها، وبعضها – كما يرى – أحق فنياً بالتسخير منها^(٢). ولكن لماذا – إذاً – تسير الأمثال ويسير الشعر؟ يبدو أن لهذا ارتباطاً بالجانب الوظيفي لكليهما. وهذا هو التقاطع التالي الذي يلتقيان عنده.

الجانب الوظيفي:

مررت بعض الأقوال التي نصت على أن الغرض من الشعر والمثل التسخير. والتسخير بالضرورة يرتد في جانب منه إلى الجانب الوظيفي وإلى الآخر المتوقع من كليهما على المتنبي.

(١) *الحيوان*، الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون. (القاهرة، دن ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م) ٢/١٠٢.

(٢) الدرة الفاخرة، الأسفهاني، ح ٨٨/١.



ونصوص المدونة التراثية التنظيرية تلح على الجانب الوظيفي لكل منها. فكثيراً ما ربط الشعر بأثره على المتنقى، استناداً إلى ما يجب أن يعمله، أو ما يتوقع أن يعمله. وكثير من المنظرین استدروا إلى الأساس النفسي لعملية التأثير. ويبدو الجانبان النفسي والجمالي متواشجان معاً. فالشعر يصل إلى أغراضه ومقاصده للقبض والبسط أو للتحسين والتقيح أو الترغيب والتغیر عن طريق الأداة الفنية، التي تشبع جانب الحس الجمالي لدى المتنقى عن طريق التخيل والمحاکاة. ومن هنا كانت تتردد العبارات عن الالتزام والتبرؤ للشعر والمثل. ولقد من نص المرزوقي الذي جعل سمة القبول جزءاً من تعريفه للمثل^(١)، ومثله أبو إبراهيم الفارابي في تعريفه للمثل حيث ربط صفة السিرورة بصفة القبول والتداول، وجعل صفة القبول والتداول هي الفاصل بينه وبين ما سماه النادر. يقول:

«المثل ما تراضاه العامة والخاصة في لفظه ومعناه حتى ابتلاوه فيما بينهم، وفاهوا به السراء والضراء، واستدرموا به المتنمن من البر، وتوصلوا به إلى المطالب القصبة، وتفرجوا عن الكرب المكربة. وهو من أبلغ الحكم؛ لأن الناس لا يجتمعون على ناقص أو مقصور في الجسود، أو غير مبالغ في بلوغ المدى في النفاسة. والنادر حكمة صحيحة تؤدي إلى ما يودي عنه المثل إلا أنها لم تشع في الجمهور، ولم يختزنها إلا الخواص، وليس بينها وبين المثل إلا الذبوع وضده»^(٢).

وربما تبدو صفة القبول والتداول هنا مرتبطة بالجانب النفسي أكثر من ارتباطها بالجانب الفني والأثر الجمالي على نفس المتنقى. لكن هذا الأثر الجمالي للمثل يبدو مصراً به وأكثروضوحاً في نص للترمذى يُظهر كيف يتواضع الجانبان النفسي والجمالي للمثل. فالنفعى عند الترمذى يتحول بالمثل إلى أداة للعبان أو المعاينة اليقينية للميافيزيقي. والجمالي يوضحه مدى التذاذ النفس عن طريق الأدوات الفنية في المثل للوصول إلى ذلك الإدراك والمعاينة. يقول:

«فالآمثال نموذجات الحكمة لما غاب عن الأسماع والأ بصار لتهدي النفوس بما أدركت عياناً.. فالآمثال مرآة النفوس، والأ نوار – أنوار الصفات – مرآة القلوب. وإن الله – تعالى – جعل على الأفنداء أسماعاً وأ بصاراً، وجعل في الرؤوس أسماعاً وأ بصاراً، فما أدرك أسماع الرؤوس أ بصارها ليقين به القلب، واستقررت النفوس.. وانشراح صدره بذلك.. فإذا أخذت النفس في التنبذ والتمايل والاهتشاش إلى ما تصور وتمثل لها في الصدر تحرك القلب وتمايل هكذا وهكذا من وصول تلك اللذة إليه.. فإذا ضربت لها الآمثال صار ذلك الأمر لها بذلك المثل كالمعاينة، كالذى ينظر في المرأة فيبصرُ فيها وجهه، ويبيصرُ بها من خلفه. لأن ذلك المثل قد عاينه بيصر الرأس. فإذا عاين هذا

(١) ينظر رائد الضرورة في هذا البحث.

(٢) ديوان الأدب، الفارابي. تحقيق د. أحمد مختار عمر وراجعه د. إبراهيم أنيس (القاهرة، مجمع لغة العربية ١٣٩٤-١٩٧٤م) ح ص ٧٤/

أدرك ذلك الذي غاب عنه بهذه، فسكت النفس وانقادت للقلب واستقرت تحت القلب في معدها...»^(١)

ويبدو الجانب الجمالي أيضاً مصراً به كذلك في قول الزمخشري ينصُّ فيه على سمة الأغراط والتعجب أو الإدهاش في المثل كشرط للسيرورة والقبول حيث يقول:

«والمثل في أصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير، يقال مثل ومثل ومثل كتبه وشبهه وشبيه. ثم قيل للقول السائر الممثل مصربي بمورده مثل، ولم يضربوا مثلًا ولا رأوه أهلاً للتسبيب ولا جديراً بالتناول والقبول إلا قوله فيه غرابة من بعض الوجه، ومن ثم حفظ عليه وحفي من التغبير. وقد استغير المثل استعارة الأسد للمقدم للحال، أو الصفة أو القصة إذا كان لها شأن وفيها غرابة...»^(٢).

فالغرابة أو التعجب — كما نرى — يعودان إلى إرضاء الحس الجمالي أو الذائق الجمالية لقبول المثل فنياً، ومن ثم يكونان شرطاً لدورانه وانتشاره. فالعلاقة بين السيرورة والجانب الوظيفي للمثل بشقيه النفسي والجمالي علاقة طردية مطردة كما يظهر من نص الزمخشري.

وبذو صفة الغرابة أو الإغراط مرتبطة بالمثل ومرتبطة بالجانب الوظيفي، حتى إننا نجدها كذلك عند متأخرین مثل حازم القرطاجي والسلجماسي. يقول حازم في حديثه عن الأمثال: «وأما الحكم والأمثال، فلما أن يكون الاختيار فيها بجري الأمور على المعناد فيها، وإما بزوالها في وقت عن المعناد، من جهة الغرابة أو التدور فقط، لتوطن النفس بذلك على ما لا يمكنها التحرر منه، إذ لا يحسن منها التحرر من ذلك، ولتحذر ما يمكنها التحرر منه ويحسن بها ذلك، ولترغب فيما يجب أن ترحب فيه، وتترهب فيما يجب أن ترهب، ولتقرب عندها ما تستبعد، ويبعد لديها ما تستقربه، ولبيس لها أسباب الأمور، وجهات الاتفاقيات البعيدة المفارق بها. فهذه قوانين الأحكام والأمثال قلما يشد عنها من جزيئاتها شيء»^(٣).

ووأوضح من نص حازم السابق الإلحاح على الجانب النفسي والنفسي معًا من المثل. أما السلجماسي فيقول خلال حديثه عن الممااثلة أو التمثيل (والافعال أو الأقاويل المثلية عنده تدخل في هذا النوع: التمثيل):

«وممااثلة هي النوع الثالث من جنس التخييل وحقيقتها التخييل والتتمثيل للشيء بشيء له إليه بنسبة وفيه من إشارة وشبهة، والعبارة عنه به، وذلك أن يقصد الدلالة على معنى فيوضع ألفاظاً تدل

(١) الأمثال من الكتاب والسنن، الترمذى من ٤ - ٢.

(٢) الكثاف، الزمخشري ح ١ من ١٩٥.

(٣) منهج البلاغة من ٣٨٩ القسم الخاص بالملحق من كلام حازم مما ليس في مخطوطه الكتاب، وهو الجزء الذي أورده الزركشي في كتاب البرهان في علوم القرآن في ٤٩١، ١.



على معنى آخر، ذلك المعنى بألفاظه مثال للمعنى الذي قصد الدلالة عليه، فمن قبل ذلك كان له في النفس حلاوة ومزيد إلاذة^(١).

ويشير إلى دور الغرابة في إحداث اللذة: «ووالدلة على الشيء بالكتابية وطريق المثل إنما هو بطريق الشبه، والشبه... هو أن يكون في الشيء نسبة من شيء أو نسب، وبالجملة هو أن يكون الشيئان في الواحد — بالتشابه أو المناسبة — الموضوع للصناعة الشعرية فيوضع أحدهما مكان الآخر ويبدل به عليه، ويكتن في عنه، أعني في الواحد بالتشابه أو المناسبة — المكتن به، ما فيه من غرابة النسبة والاشتراك وحسن التلطف لسياسة التشبّه على غير جهة التشبّه، وفي التخييل بذلك كذلك ما فيه من بسط النفس وإطراحها للإلذاد والاستفزاز الذي في التخييل»^(٢).

و واضح أنه على الرغم من أن المثل ارتبط عند كثيرين بالغاية الفنية، وهي نفعية أخلاقية أو عظيمة في بعض الأحيان، وعلى الرغم من خلطه بمصطلح التمثال وتحويله إلى أقىصة وأدلة ترد العقلي إلى المحسوس — على الرغم من هذا فقد ظلت للأمثال غايتها الجمالية، وتتبه المنظرون إلى تداخل التخييل بالدليل الإقناعي وتشابكهما معاً في الجانب الوظيفي للمثل.

التخييل والمحاكاة:

ارتبط المثل بالتشبيه منذ الطور الأول لتعريفه وتحديد مفهومه، كما ارتبط أيضاً بالكتابية، و قامت تحفاته الفعلية في بعض الأحيان على الاستعارة. وهذه إمكانيات بلاغية ارتکز عليها الشعر أيضاً. ولكن لم تتواءر نصوص تعريف الشعر كلها التأكيد عليها في صلب التعريف، على حين توافرات النصوص لتعريف المثل التأكيد على شرط التشبّه. وليس عرض هذه المقارنة إلى مدى قرب المثل في أذهان القدماء من الأدوات التي يركز عليها الشعر واشتراكهما في تلك الأدوات والإمكانيات البلاغية.

وفي هذا الموضع بالذات، موضع النص على النساء الاثنتين معاً عند تلك الأدوات الفنية كما عرضته النصوص التقطيرية، سأتوقف عند أبرز نصين من تلك النصوص أشاراً إلى التخييل والمحاكاة فيما. وما نصان للقرطاجني وللسجلماسي اللذين طرحا مصطلحاً أخذ يبتلور وينضج ويزدادوضواحاً، وهو مصطلح القول المثلى، وهو فيما يبدو عند كليهما جزء من القول الشعري عامه.

يقول حازم القرطاجني: «فما كان من الأقاويل القياسية مبنياً على تخييل موجودة في المحاكاة فهو بعد قولًا شعرياً سواء كانت مقدماته برهانية أو جلدية أو خطابية يقينية أو مشتهرة أو مظنونة...»

(١) المنزع البديع من ٢٤٤.

(٢) المنزع البديع من ٢٤٤.



وأكثر ما يستدل في الشعر بالتمثيل الخطابي، وهو الحكم على جزئي بحكم موجود في جزئي آخر يماثله نحو قول حبيب:

آخر جنمه و Becker من سجنته والذار قد تنتضي من ناصر السلم
فالآقاويل التي بهذه الصفة خطابية بما يكون فيها من إيقاع، شعرية بكونها متلبسة بالمحاكاة والخيالات^(١). ثم يعقب قائلاً:

»الاستدلالات الواقعية في الشعر والأمثال المضروبة فيه تجيء تابعة لبعض ما في الكلام أو لما قد أشير إليه مما هو خارج عنه، فهي إما محاكاة لمتبوّعاتها أو تخفيّلات فيها أو من أجلها، فكثير من الأمثل أيضاً يكون قوله شعرية، ويكون منها ما هو قول حق، ومنها ما ليس بحق كما كان ذلك في المحاكاة والاستدلالات^(٢).

ومن المهم لمناقشة نص حازم التذكير بأن حديثه يتدرج تحت القول الشعري عامّة، وإن كان يمكن أن يفهم من حديثه عن الأمثل تلك التي يمكن أن تنشأ في الشعر (أي ما اسميه إمكانية بلاغية أو الأمثل بالقوة) تلك التي يتضح قرنه إليها بما يسميه التمثيل، وهو يرد عنده إلى التمثيل القياسي الخطابي، ومن هنا فالقول المثل عنده خطابي شعرى، خطابي باقناعه وأداته، وشعري من حيث النباسة – كما قال – بالمحاكاة والخيالات.

ولواسع هذا النوع في المحاكيات الشعرية – كما قال – يرى أن من الواجب أن «توضع قوانين لها أكثر مما وضعت الأوائل»^(٣).
ويقول مباهياً:

«ولو وجد هذا الحكيم أرسطو في شعر اليونانيين ما يوجد في شعر العرب من كثرة الحكم والأمثال والاستدلالات واختلاف ضروب الإبداع في فنون الكلام لفظاً ومعنى، وتحرّهم في أصناف المعانى، وحسن تصرفهم في وضعها ووضع الألفاظ بازانتها وفي إحكام مبانيتها واقتزاناتها، ولطف التفاصيّات واستطراداتهم، وحسن مأخذهم ومنازعهم، وتلاعيبهم بالآقاويل المخيلة كيف شاؤوا لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية»^(٤).

ويقول في موضع آخر مشيراً إلى المحاكاة في الأمثل:

«ولهذا نجد المحاكاة أبداً يتضح منها في الأوصاف الحسنة التناسق، المتشاكلة الاقتران، المليحة التفصيل، وفي القصص الحسن الاطراد، وفي الاستدلال بالتمثيلات والتعليلات، وفي التشبيهات

(١) منهاج البلاغاء ص ٦٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) منهاج البلاغاء ص ٦٨.

(٤) منهاج البلاغاء ٦٩.



والأمثال والحكم؛ لأن هذه أنحاء من الكلام قد جرت العادة في أن يجهد في تحسين هيات الألفاظ والمعانى وترتيباتها فيها»^(١).

فالقطاطجي — كما نرى — يضع الأمثال ضمن الأقاويل الشعرية، وبدرجها ضمن الفنون المحاكية.

أما السلمجامي فالآمثال والقول المثلي عنده داخلان ضمن نوع المماثلة أو التمثيل تحت جنس التخييل. والتخييل عنده هو الجنس الثاني تحت علم البيان، الذي هو عنده علم النظر في العبارة البلاغية عامة لاعطاء القوانين الكلية العامة للخطاب الأدبي بأنواعه كلها.

يقول:

«المماثلة هي النوع الثالث من جنس التخييل، وحقيقةتها التخييل والتمنيل للشيء بشيء له إليه نسبة وفوه منه إشارة وشبهة والعبارة عنه به، وذلك أن يقصد الدلالة على معنى فيوضع الألفاظ تدل على معنى آخر، ذلك المعنى بألفاظه مثالاً للمعنى الذي قصد الدلالة عليه. فمن قبل ذلك كان له في النفس حلاوة ومزيد إلذاذ...»^(٢).

ثم قال في آخر حديثه عن هذا النوع: «وفي هذا النوع تدخل الأقاويل المثلية، أعني المثل السائر في ثانية حاليه، أعني إذا نقل عن أصله متمثلاً به كقولهم: «تسمع بالمعبدى لا أن تراه» لمطابقة حد المماثلة له في تلك الحال فقط دون اعتبار أصله وأول حاله»^(٣).

ومن خلال هذه النظرة النافية إلى طبيعة التمثيل، والتمثيل بالمثل ينبه السلمجامي إلى الخلط بين الأقاويل المثلية والأقاويل الحكمية ويوضح الفرق بينهما استناداً إلى ما يمكن تسميته المضرب والمورد كعلامة فارقة بين المثل والحكمة. وهذه الملاحظة نافية وبالغة الدقة ومتقدمة زمنياً، حيث أشار المتأخرون في عصرنا إلى مثل هذا الخلط^(٤)، فكان للسلمجامي السبق في التنبية إليه، وإلى افتراح السمة الفارقة.

ويبدو السلمجامي في تلك الإشارة وكأنما كان يطور تلك اللمعة الخاطفة لابن رشيق حين لمح إلى أن المثل غير التمثيل حيث يقول:

«أما قولهم في تفسير ما يقع في الشعر من جنس قول الخطيبية:
شدوا العجاج وشدوا فوقه الكربا

(١) منهاج البناء .٩١

(٢) المنزع البديع من .٢٤٢

(٣) المصدر السابق من .٢٤٨

(٤) أعني رودلف زلهيم في كتابه الأمثال العربية القديمة. ترجمة رمضان عبد النواب (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط. الثالثة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م) ص ٢٦ و كذلك الباحث عبد العليم المطعني في بحثه «الحكمة والمثل والتمنيل نظرات في أصولها وخصائصها البلاغية» المنشور عام ١٤٠٤هـ في مجلة بحوث كلية اللغة العربية العدد ٢ من ١٤٨



هو مثل فإنما ذلك مجاز أرادوا التمثيل، وهذه الأشياء نبذ تستحسن ونكت تستطرف مع القلة وفي الندرة...»^(١).

إن هذه النصوص التي تجمع المثل مع الشعر في راقد التخييل والمحاكاة تشير إلى المركز النظري الذي يستند إليه هؤلاء، وهو اللقاء الالتبس – ضمن اللقاء الأنواع الأدبية تحت شجرة الأدبية – في التخييل، ولكن الفارق بين الأنواع هو فارق في النسبة فقط. والشعر والمثل خاصة يركزان على بعض الأدوات الفنية البلاغية أكثر مما يفعل غيرهما، كما أن نسبة ترددتها فيها لو ضرورة وجودها فيما بينها أكثر من غيرها مقارنة ببقية الأنواع.

ومن هنا جاء التركيز على جانب التخييل على اعتبار أنه يحقق الغاية لكل منها. فالخيال يفرد ويثير المعرفة والخبرة الإنسانية والملكة الجمالية عن طريق التخييل والمحاكاة، أي أنه بما هو حيث عن أخص خصائص التشكيل الفني الإبداعي لكل منها فهو أيضاً – ومن وراء ذلك – حيث عن الجانب الوظيفي لكل منها. وقد سبقت الإضافة على الأساس النفسي والجمالي عند الحديث عن الجانب الوظيفي لكل منها.

الجانب الإيقاعي:

قد يبدو من غير المتوقع القول إن ثمة تقاطعاً بين الشعر والمثل في الجانب الإيقاعي، وإن كانت معرفتنا المباشرة بالأمثال تؤكد أن المثل جانب الإيقاعي المتمثل في الشكل التناهري المسجع، الذي غالباً ما يكون ثانياً لا أكثر بحكم شدة الإنجاز والاقتصاد في عبارة المثل.

ولكن، مع هذا الذي يمكن أن نعرفه ونلاحظه في الأمثال، هل ثمة نص تظيرى يشير إلى هذا؟ لقد مرت إشارة ابن رشيق عن وزن المثل شرعاً ليشد – كما قال^(٢) وفيها إشارة واضحة إلى ترافق الشعر والمثل، حيث الشعر يستعين بالمثل ليسراً، والمثل ينكى على خصيصة شعرية وهي الوزن والإيقاع ليشد. لكنها لمحه لا تستطيع أن تقولها أكثر مما تقول. ولكن ثمة عبارة للكلاعي

في كتابه (أحكام صنعة الكلام) ينص فيها على هذا الجانب الإيقاعي للمثل فيقول:

«والأمثال على ضربين: منها ما عقد بالسجع، ومنها ما لم يعقد بالسجع»^(٣).

ونص الكلاعي هذا مهم؛ لأنه النص الوحيد – حسب حدود علمي – الذي يشير إلى الجانب الإيقاعي في صلب التعريف بالمثل والتظير له.

إن المثل يقوم على نوع من التناهري، هي في الغالب تناهري ثانية. وتلك الثنائية الموقعة تجعله شيئاً بالبيت الشعري الذي ينقسم إلى شطرين. والجمل في إيقاعية المثل أن السجعة الثانية ما

(١) العدة لابن رشيق ص ١٩٩.

(٢) ينظر إلى المبرورة في هذا البحث.

(٣) أحكام صنعة الكلام، الكلاعي، تحقيق محمد رضوان الداية. (بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٦م) من ١٨٢ – ١٨٣.



إن تحلى حتى يكتمل بها معنى المثل، وتتغلق دائرة الشكل المثلى كله. وربما من هنا، من هذا الإيجاز الشديد، وهذه الدائرة التي تتغلق بانغلاق مصراع السجعة الثانية. ومن هذا التشبه بالمثل إذ يحمل فنهه وبطير — جاء ذلك النون الذي ساد في تراثنا ومازال يهيمن على بعض المعاصرين أيضاً، وهو استجادة البيت المفرد. تلك الاستجادة التي ساقت إلى المناوشات حول أجمل بيت أو أشعر بيت أو أشهر بيت.. إلخ.

وربما أثرت، مكانة المثل وطبيعته المشار إليها — أعني اكمال معناه وإنغلاق دائرة الشكلية — في ما سمي بـ «التضمين» في أحد معانيه؛ وهو كراهة تعلق البيت بالبيت الذي يليه. وكان اكمال دائرة المعنى في البيت الواحد وإحكام إغلاقه مقاييس للبراعة والجودة براعة تشبه بالبراعة الموجزة، نعم يتم التشبه بالمثل، هذا القسم المنافق!!

وقد أدهشتني وأنا أعد هذا البحث، وفي هذا الرائد بالذات (التقطيع في الجانب الإيقاعي) أن أتعثر على هذه الإشارة المهمة. يقول الدكتور عبد المجيد عابدين في كتابه (الأمثال في النثر العربي القديم) متحدثاً عن أصل المثل اصطلاحاً بعد أن لاحظ أن الساميون يطلقون لفظ «مثل» على أشكال كثيرة من بينها ما كان يتناول صوراً شعرية يقول: «عرفنا فيما سبق الأشكال القديمة التي أطلق عليها الساميون لفظ (مثل) وكانت تتناول صوراً شعرية حيناً ومرسلة حيناً آخر. وقد وقف الباحثون القدماء والمحدثون أمام هذه الأشكال، يبحثون عن أصل العلاقة بينها وبين هذا اللقب الذي خلصوا عليها الساميون — لفظ (مثل)» — وهو اللقب الذي أطلق على تلك الأشكال على تلك الأشكال على اختلافها. وذهبوا في الإجابة عن هذه المسألة مذاهب شتى. وفيما يلي ذكر أهمها:

١) رأى ب. هاوبيت P.Haupt أن الصلة بين المثل والشعر قديمة في تاريخ الأداب السامية وغير السامية، وأن أقدم الأمثال التي وصلت إلينا في النقش الشوميرية وفي أسفار التوراة، كانت في الأغلب الأعم موزونة العبارات على الطريقة الشعرية السامية التي نطق عليها توأزان الأسطوار Parallelismus membrorum. والمثل فيها يتتألف — على الأقل — من شطرين متساوين. ثم وجد الباحث أن ظاهرة الشعر قديمة جداً في الأداب السامية، فرجح أن يكون هناك علاقة أساسية بين لفظ مثل وبين الشعر في الاصطلاح الأقدم.

وافتراض أن منشأ هذه التسمية راجع إلى معنى التسوية بين شطري العبارة، واستند إلى معنى المساواة الذي يفهم من استعمال اللفظ في اللغة، وإلى اللفظ الآشوري mislani الذي يدل على «الأجزاء» فمن هذا الاستعمال أطلق الساميون لفظ مثل على السطر أو البيت الذي يتتألف من شطرين متساوين^(١).

(١) الأمثال في النثر العربي القديم، د. عبد المجيد عابدين من ١٥.



وعلى الرغم من أن الباحث — عبد المجيد عابدين — ذهب إلى أن هذا رأي بعيد الاحتمال إلا أنني أرى أن له أهمية كبيرة هنا في هذا المقام الذي أتحدث عنه. فإذا ما رفينا هذا القول بأن المثل أطلق في بعض النصوص العبرانية القديمة على الأشودة؛ الترنيمه، كما أطلق على ثلاثة آلاف مقطوعة غنائية منسوبة إلى سليمان عليه السلام، وأطلق على بعض المزامير التي تنتهي بالتعاليم الدينية — وإذا ما حاولنا أن نجد لذلك بعض النظائر في العربية أيضاً حيث يقولون: (تمثيل الرجل) أي أنشد بيتاً ثم آخر ثم آخر...^(١) — أقول: إذا فعلنا ذلك فإن أهمية رأي هاوبيت تبدو جلية واضحة.

إن هذا كله يعيينا إلى ذلك الاحتمال القوي للجذر الشعري أو للمنبع الشعري الذي يغرس منه كل من الشعر والمثل. وإذا كان هذا الأصل القديم قد نسي أو تتوسي بارسال الأمثال فإن تحرر المثل من الوزن أعطاء حرية تجعله يقرب المسافة بين التجربة الإنسانية والأداة التعبيرية المطلقة. فكثيراً ما شكا المبدعون والنقاد أحياناً من أن الوزن واللقافية يختناقان التجربة، ويعيقانها في قالب النمط؛ فتحرر المثل يهين لها الأجراء التي تحلم القصيدة أن تطير إليها في نعيم حريتها وليس العكس. وربما كان المثل بایجازه واقتضاد عبارته — إن خلا من الإيقاع — قد استطاع بذلك أن يعموس جانب الوزن الذي يساعد على الحفظ، حيث ساعد بایجازه، مع ما فيه من جمالية خاصة، على أن يحفظ وينتشر وينداوله الناس، فكان بهذا أقرب الفنون الأدبية إلى الشعر الذي ساعد الجانب الإيقاعي فيه على حفظه وانتشاره.

(١) المصدر السابق من ١٣.

ثبت المصادر والمراجع:

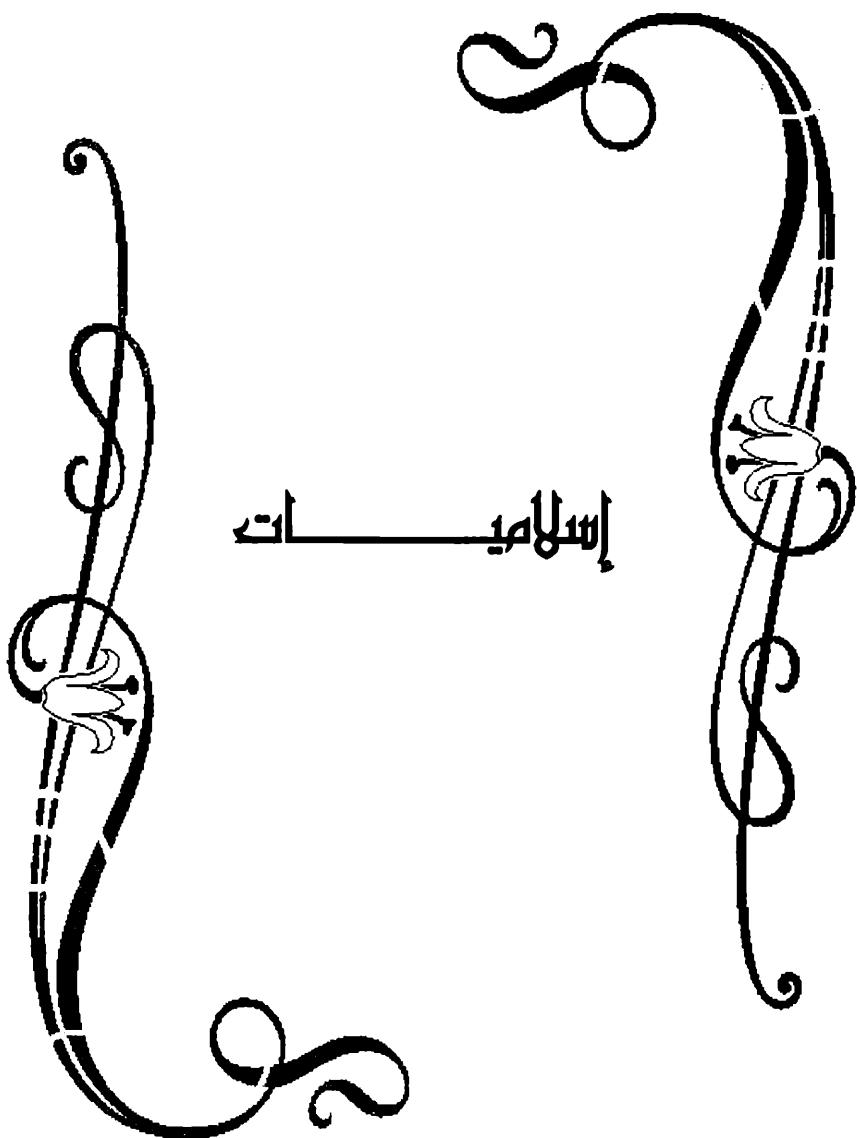
- ١ - إحكام صنعة الكلام، الكلاغي، تحقيق محمد رضوان الديبة. (بيروت، دار الثقافة).
- ٢ - أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق هـ ريتز (بيروت، دار المسيرة ط الثالثة سنة ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م).
- ٣ - الإلانت والمؤانسة، التوحيدى، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين (القاهرة، لجنة التأليف والنشر ١٩٥٣ م).
- ٤ - أمثال الحديث، الرامهرمزى، أبو الحسن بن عبد الرحمن، على عليه أحمد تمام (بيروت مؤسسة الكتب الثقافية ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٨ م).
- ٥ - الأمثال العربية القديمة، رودلف زليهيم. ترجمة رمضان عبد التواب (بيروت، مؤسسة الرسالة. ط. الثالثة ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م).
- ٦ - الأمثال في القرآن الكريم، ابن قيم الجوزية، تحقيق سعيد الخطيب (بيروت دار المعرفة ط. الثانية ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م).
- ٧ - الأمثال في النثر العربي القديم. عبد المجيد عابدين (القاهرة، دار مصر للطباعة ط. الأولى ١٩٥٦ م).
- ٨ - الأمثال من الكتاب والمنة، الترمذى، تحقيق على محمد البجاوى. (القاهرة دار نهضة مصر الفجالة. ١٣٩٥ - ١٩٧٥ م).
- ٩ - البرهان في علوم القرآن، الزركشى. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، البابى الحلبي ط. الأولى ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م).
- ١٠ - البرهان في وجوه البيان، ابن وهب، تحقيق د. حفني محمد شرف (القاهرة مطبعة الرسالة [١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩]).
- ١١ - جمهرة الأمثال، أبو هلال العسكري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش (القاهرة المؤسسة العربية الحديثة ط. الأولى ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤ م).
- ١٢ - الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون. (القاهرة، د.ن. ١٣٥٨ هـ / ١٩٦٥ م).
- ١٣ - الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة، الأصفهانى، تحقيق عبد المجيد قطامش (القاهرة، دار المعارف ط. الثانية [١٩٧٦]).
- ١٤ - دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر (القاهرة مكتبة الشانجي [١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م]).
- ١٥ - ديوان الأدب، الفارابي. تحقيق د. أحمد مختار عمر وراجعه د. إبراهيم أنيس (القاهرة، مجمع اللغة العربية ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م).
- ١٦ - شرح ديوان الحماسة، المرزوقي، نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون (القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط. الأولى ١٣٧١ هـ / ١٩٥١ م).
- ١٧ - العقد الفريد ابن عبد ربى، تحقيق محمد سعيد العريان. (القاهرة، دار الفكر ١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م).

- ١٨ - العمدة، ابن رشيق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت، دار الجيل ط. الرابعة ١٩٧٢م).
- ١٩ - كتاب الخطابة لأرسسطو، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي (بغداد دار الشؤون الثقافية ط. الثانية ١٩٨٦م).
- ٢٠ - كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق د. مفید قبیحة (بيروت، دار الكتب العلمية ط. الأولى ١٩٨١م / ١٤٠١هـ).
- ٢١ - الكشاف، الزمخشري، أبو القاسم جار الله، تحقيق محمد صادق قمحاوي (القاهرة مطبعة البالى الحلبى، ١٣٩٢هـ).
- ٢٢ - مجمع الأمثال، العيدانى، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (مكتبة السنّة المحمدية ١٣٧٤هـ / ١٩٥٥م).
- ٢٣ - المحتصب، ابن جنى، تحقيق د. عبد الفتاح إسماعيل ثلبي (دار سزكين للطباعة والنشر، ط. الثانية ١٤٠٦هـ).
- ٢٤ - المزهر، السيوطي، تحقيق محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل، إبراهيم وعلسى الجاجوى (القاهرة، البالى الحلبى د.ت).
- ٢٥ - المقتصب، المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عصيّمة (القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٣٨٥ - ١٣٨٨هـ).
- ٢٦ - المتنزع البديع، المسجلماسي، تحقيق علاء الغازى (المغرب، مكتبة المعارف ط. الأولى ١٤٠٤هـ / ١٩٨٠م).
- ٢٧ - منهاج البلغاء وسراج الأنبياء، القرطاجنى، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة (بيروت دار الغرب الإسلامي ط. الثانية ١٩٨١م).
- ٢٨ - مواد البيان، ابن خلف، تحقيق د. حسين عبد اللطيف (طرابلس منشورات جامعة الفاتح ١٩٨٢م).
- ٢٩ - نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق س. أ. بو نياكير (الدين مطبعة بريل ١٩٥٦م).
- ٣٠ - نقد النثر في القرنين الرابع والخامس الهجريين، فاطمة الوهبي (الرياض دار العلوم، ط١، سنة ١٤١١هـ - ١٩٩١).

المقالات:

«الحكمة والمثل والتمنّى نظرات في أصولها وخصائصها البلاغية». عد العظيم المطعني (مجلة بحوث كلية اللغة العربية العدد ٢ عام ١٤٠٤هـ).



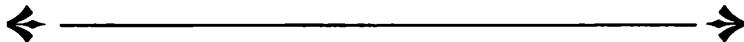


السلام عليكم



الإمام جلال الدين السيوطي وحقيقة كلامه في الاجتهد

أ. أحمد معبوط^(*)



كثيراً ما يذكر الإمام جلال الدين السيوطي فيما يكتبه المعاصرون عن الاجتهد، نظراً لما أسهم به في الموضوع من كتابات أبرزها كتابه (الرد على من أخذ إلى الأرض وجهل أن الاجتهد في كل عصر فرض)، لكن دون تحديد وتوسيع رؤيته في ذلك، وهل تتفق مع واحد من الاتجاهات الخاصة في الاجتهد، المتقدمة منها أو المتأخرة، أم تختلف عنها فهي تعانق ما هو مأثور ومعهود مما أطبقت عليه الأمة وسار عليه سوادها الأعظم؟ وفي حين نلمس أثراً واضحاً لبعض تلك الاتجاهات الاجتهادية الخاصة في بعض نزعات الاختيار الفقهي المعاصرة، بل والتصریح بمرجعيتها في كثير من الأحيان، فإننا لا نجد مثل ذلك لأنثار الإمام السيوطي في الموضوع، كما أنها لا نلاحظ أي إشارة إلى منهجه أو مرجعيته فيه.

فلا بد إذن من الوقوف على حقيقة الاجتهد الذي تكلم عنه الإمام السيوطي ودعا إليه بل ادعاه ولم يسلم له في دعواه.

والإمام السيوطي هو جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (٨٤٩ - ٩٦١هـ)، المتبحر في علوم: التفسير، والحديث، والفقه، والنحو، والمعاني، والبيان والدبيع على طريقة العرب، ودون هذه السبعة في المعرفة: أصول الفقه، والجدل، والتصریف، وغيرها، وإن استعنت عليه بعض العلوم كالحساب والمنطق. وكل ذلك تحدث به ودللت عليه آثاره.

(*) أستاذ بجامعة الجزائر.



وهذا التاجر أورث فيه ثقة كبيرة في نفسه فهو يقول: «ولو شئت أن أكتب في كل مسألة مصنفًا بأقوالها وأدلتها النقلية والقياسية، ومداركها ونقوضها وأجوبتها، والموازنة بين اختلاف المذاهب فيها لقررت على ذلك من فضل الله»^(١).

دعوى السيوطى الاجتهاد:

إن دعوى السيوطى الاجتهاد كانت سبباً لنيل الناس منه^(٢) ولم يشه ذلك عن اعتقاده في نفسه أنه هو المجدد على رأس المئة التاسعة للدين الإسلام، وذلك استناداً إلى حديث: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها»^(٣)، لكن كثيراً من العلماء المعاصرين له لم يسلموه ادعاءه، مع أن العلماء في مختلف العصور قد سلموه من وجد في عصرهم بالاجتهاد، حتى دون أن يدعى ذلك، كالتسليم لأمثال مالك والشافعى، فلم تكن المعاصرة حجاباً عن إحقاق ما هو حق في يوم من الأيام، مع أن بعض الكتاب المعاصرين يسرعون إلى هذا المشجب دون روبة وتحقيق، وربما اعتذروا في ذلك على مقولات السلف مرسلة عن سياقها والقرآن المحتتة بها، فيُخجّلُون عن الحقيقة في القليل أو الكثير من الأحيان، كما هو شأن كل تبسيط في تعليل القضايا خاصة تلك التي لا تحتمل ذلك. ومهما يكن فإن المجال حول هذه الدعوى قد بلغ أشدّه في عصره، وكان السيوطى لا يرى أحداً يدانيه في الرتبة حتى يحکم إليه فيما بينه وبين خصمه فيهما، وربما استعمل أساليب فيها تطاول و تعال وفسدة، ومع ذلك لم ينزع الاعتراف من المسلمين بصححة دعواه.

ومهما يكن رأينا في تصرفه هذا، فإنه لم يعهد في السلف أمثال الأئمة الأربعه وكبار تلاميذه قال عن نفسه ما قاله السيوطى أو معشاره^(٤):

لكن الاجتهاد مراتب وأنواع كما هو مبين في المصادر ككتب الفقه وأصوله والفتوى وقضاياها، فوجب علينا أن نسأل حول أي نوع من تلك الأنواع جرى ذلك الجدل، وأي مرتبة من تلك المراتب لم تسلم للسيوطى؟

والجواب نجده صريحاً عند السيوطى نفسه، إذ لم يترك لنا مجالاً لاستعمال قراءات قد تحرّم حولها الظنون ولا ترسو إلى يقين، فهو يبين رتبة الاجتهاد التي يدعى بلوغها فيقول: «ولما بلغت درجة الترجيح: لم أخرج في الإنقاء عن ترجيح النحووي وإن كان الرابع عندي خالقه.

ولما بلغت درجة الاجتهاد المطلق: لم أخرج في الإنقاء عن مذهب الإمام الشافعى رضى الله عنه...، كما كان القفال وقد بلغ رتبة الاجتهاد، فتى بمذهب الشافعى لا باختياره»^(٥).

(١) انظر: حسن المحاضرة للسيوطى؛ ٣٢٥/١ - ٣٢٩.

(٢) انظر: البدر الطالع للشوكتى؛ ٣٣٦/١.

(٣) انظر: حسن المحاضرة؛ ٣٢٩/١ (ترجمة الباقنى)، التحدث بنعمة الله للسيوطى؛ ١٩٣، الرد على من أخذ إلى الأرض للسيوطى.

(٤) انظر: التحدث بنعمة الله؛ ١٩٣.



فالترتيب الذي يستند إليه السيوطي هو الترتيب الذي مشى عليه ابن الصلاح في كتابه الخاص بالفتوى وأدابها وتبعه فيه النووي وغيره من الشافعية، وبناء ابن حمدان وابن تيمية وغيرهما من الحنابلة، والذي يفترض تقسيم رتبة المجتهد المطلق الشائعة الاستعمال إلى رتبتين: رتبة أعلى هي رتبة المجتهد المستقل؛ وهو الذي لا يقلد غيره في الأصول والفروع كالشافعى ومالك، ورتبة تلتها مباشرة وهي رتبة المجتهد المطلق؛ وهو الذي ينسب إلى مجتهد مستقل فيقلده في الأصول وقد يخالفه في الفروع.

فاصطلاح المجتهد المطلق عند السيوطي غير ما هو شائع عند من لا يأخذ بهذا الترتيب، فهو لا يقصد به معنى المجتهد المستقل الذي هو أعلى رتبة منه، وهو المرادف للمطلق عند أولئك.

إذن ما ادعاه السيوطي هو اجتهاد في المذهب الشافعى لا بعده، فهو يقر بقليله للإمام الشافعى في أصوله، وإنما يدعى قدرته على الترجيح على تلك الأصول، مما قد يؤدي به إلى مخالفة إمامه في الفروع، ومع ذلك فهو ملزم بعدم مخالفة مذهبه في الإفتاء.

ويفهم من ذلك أنه يسرق قدرته على الاجتهاد فيما لا نص فيه من مذهب إمامه، ويبعد أن هذا مسلك حسن، حيثما لو اتبع في عصرنا، فترك بناء عليه المسائل التي أشعبت بحثاً فيما مضى، وكان الالتفات إلى غيرها مما هو أولى بالبحث في أيامنا، خاصة وأن العلوم الشرعية كغيرها من العلوم تتضمن على التراكم المعرفي في تأسيسها، إذ يضيف اللاحق إلى ما تركه الساقى، وإن كانت هناك مراجعة ما لبعض الأسس في بعض الأحيان فهي مراجعة جزئية في بعض التفاصيل، لا مراجعة كافية تأتي على نقض ذلك البنيان الثابت والتي تتضمن غزلها أنكاثاً.

ولا يدعى السيوطي الاجتهاد المطلق على معناه الذي بيته في الأحكام الشرعية فحسب، بل إنه يدعوه في الحديث والعربية أيضاً، ويعلن أن هذه الأمور الثلاثة لم تجتمع في أحد بعد الشيخ تقى الدين السبكي إلا فيه^(١).

ولن كان الحديث والعربية من المقدمات الأساسية للاجتهاد في الأحكام الشرعية، فإنه ليس من لوازم المجتهد المطلق أن يكون مجتهداً في مقدمات الاجتهاد، كما نص عليه الإمام الشاطبي في كتاب الاجتهاد من المواقفات، وغيره. نعم لقد أكد العلماء على العربية حتى صرّح بعضهم باشتراط الاجتهاد فيها ومنهم الشاطبي، لكنهم لا يعنون بذلك اجتهاداً مثل سيبويه، وإنما التوسط الذي عليه العربي سليقة كما بينوه، وعلى هذا النحو أيضاً يفهم تأكيدهم على العلم بالقرآن والسنة.

والمجتهد في الحديث في عرف المحدثين لا بد أن يلقب بما يفيد رتبته تلك لأن يلقب بالحافظ مثلاً. والكثير من وصف بالاجتهاد – أي: في الأحكام الشرعية – لم يصفهم المحدثون بما يدل على اجتهادهم في الحديث، كان يصيغونهم بالحفظ مثلاً أو يذكرونهم في طبقاتهم.

(١) التحدث بنعمة الله: ٩٠

(٢) انظر: الرد على من أخذ إلى الأرض: ١٦.

وينكر السيوطى من وصف بالاجتهاد المطلق: الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وأبو نصر بن الصباح، وإمام الحرمين، والغزالى، وكل منهم لم يُعد في حفاظ الحديث، بل يقول السيوطى: «روى كل منهم في تصانيفه أحاديث احتاج بها، وهي منكرة، أنكرها الحفاظ - كابن الصلاح والنوروى، وكان ابن الصلاح بسبب ذلك - وصف المذكورين سوى ابن الصباح بالاجتهاد المقيد دون المطلق، فكانه يرى أنه من شروط الاجتهاد المطلق أن يكون من حفاظ الحديث ونقاده».

وعتب على هذا الرأى بقوله: «ولا شك أنه رأى قوياً، وإن كنت أخالف ابن الصلاح في قصره هؤلاء على الاجتهاد المقيد، وأوافق من وصفهم بالاجتهاد المطلق». ويعلل ما ذهب إليه قائلاً: لأنه لا يلزم من خفاء أحاديث بسيرة عليهم، أن يُسلّبوا هذا الوصف؛ إذ ليس من شرط المجتهد أن يحيط علمًا بكل حديث في الدنيا... وقد خفي على الأئمة السابقين أحاديث علمها غيرهم؛ منها: الأحاديث التي علق إمام الأئمة الشافعى - رضي الله عنه - القول بها على صحتها، وقد صحت عند غيره، بل وأكابر الصحابة كعمر بن الخطاب وغيره خفيت عليهم أحاديث فكادوا يقضون بخلافها حتى حثّتوا بها. فخفاء القراء البسيط لا ي Deduce في حصول رتبة الاجتهاد المطلق».

واسندل على ذلك بأن قال: «قد بلغ الشيخ أبو محمد الجوني والد إمام الحرمين رتبة الاجتهاد المطلق، وألف كتابه (المحيط) التزم فيه الوقوف مع الحديث وعدم التبديد بالمذهب، فرفع للبيهقي منه ثلاثة أجزاء في حياة المصنف... فنعتق فيه أوهاماً حديثية، وأرسل رسالته إلى الجوني يبين له ما يتعقبه، وقال له في مسألة اختارها بخلاف ما نص عليه الشافعى: الشيخ أهل أن يجتهد ويتخير، ولكن يحتاج إلى ثبوت الحديث الذي احتاج به، فإنه غير ثابت».

فسلم له رتبة الاجتهاد مع خفاء أمر هذه الأحاديث عليه، وذكر مثلاً آخر يثبت صحة دعواه فقال: «وقد كان الشيخ سراج الدين الثقليني مجتهداً مطلقاً... وكان أيضاً من حفاظ الحديث، وصفه تلميذه حافظ العصر ابن حجر بالحفظ، ونكره أيضاً في طبقات الحفاظ، ولكن لم يكن في الرتبة العليا من الحفظ والنقد، بل كان عصره الحافظ أبو الفضل العراقي أحفظ منه، وأجل في الفن الحدثى والنقد بكثير، وكانت عربية البليقى وسطىًّا».

وأما بقية من جاء من المجتهدين بعد السبكى إلى اليوم فلم يكن فيهم من يبلغ رتبة البليقى فى الحديث.

وأما قبل السبكى: فاجتمع الاجتهاد في الأحكام والحديث لخلق منهم: ابن تيمية، وقبله ابن دقيق العيد، وقبله النوروى، وقبله أبو شامة، وقبله ابن الصلاح، وأما في المتقدمين فكثير جداً.

وأما الاجتهاد في العربية على انفراده، فما جاء بعد ابن هشام من يصلح لأن يوصف به غيري، إلا أن يكون الغمارى - أى: محمد بن محمد شمس الدين - فإنه كان متقدراً بالنحو على رأس الشاملة، إلا أنه لم أر شيئاً من كلامه فأحكم عليه...» إلى أن قال: «فإن قلت: ما كفاك دعوى اجتهاد واحد حتى تدعى اجتهادات ثلاثة؟ وقد سمعنا بالاجتهاد في الأحكام الشرعية، وما سمعنا بالاجتهاد في الحديث والعربية؟ قلت: قال الإمام فخر الدين الرازى في المحسول ما نصه: (المعتبر



في الإجماع في كل فنٍ من أهل الاجتهد في ذلك الفن وإن لم يكونوا من أهل الاجتهد في غيره. مثلاً: العبرة بالإجماع في مسائل الكلام بالمتكلمين. وفي مسائل الفقه بالمتكلتين من الاجتهد في مسائل الفقه. فلا عبرة بالمتكل في الفقه، ولا بالفقهي بالكلام. بل من تمكن من الاجتهد في الفرائض دون المناسب يُعدُّ وفاقه وخلافه في الفرائض دون المناسب(١).

وقال أبو الحسين البصري في شرح المعتمد: (لا يجوز التقليد في أصول الفقه، ولا يكون كل مجتهد فيه مصيباً، بل المصيب فيه واحدٌ، بخلاف الفقه في الأمرين). قال: (والمحظى في أصول الفقه ملوم غير معذور، بخلاف الفقه فإنه معذور)(٢).

فهذه ثلاثة قواعد خالفة فيها الفقه أصوله؛ لأن أصول الفقه ملحوظ بأصول الدين؛ لأن المطالب قطعية...»(٣).

هذا ومع وجود من أنكر هذه الدعوى لشد الإنكار فلم يسلم للسيوطى بلوغها، فقط وجد من أقر له بذلك، وأنشى عليه وامتنحه، وفي غير باب من أبواب العلم، منهم شمس الدين القاضى الشاعر.

اختيارات السيوطي الفقهية:

للدلالة على مسوغ دعواه بلوغ رتبة الاجتهد ختم مصنفه «التحدد بنعمة الله» بجملة المسائل التي له فيها اختيارٌ قال: «ذكرت اختياراتي في الفقه على وجه الاختصار، وهي مبسوطة بأدلةها في: حواشى الروضة».

وهو في كل اختياراته التي ذكر لم يخرج عن المذهب الشافعى كما نص عليه. وإنما قد يكون بعضها مخالفًا لما اعتمده الناس في بيته المصرية من الأوّال في المذهب الشافعى، وجرى الإبقاء والعمل به عند أهلها، فقويل بالإنكار من أجل ذلك(٤).

فرضية الاجتهد عند السيوطي:

يقرر السيوطي في كتابه: (الرد على من أخذ إلى الأرض وجهل أن الاجتهد في كل عصر فرض) أن الاجتهد فرض من فروض الكفايات في كل عصر وواجب على أهل كل زمان أن يقوم به طائفة في كل قطر(٥).

أما القدر الذي تحصل به الكفاية وعلى من يتبعن فرض الاجتهد فيفهم من نصوص كتابه؛ أنه لا يختلف عما فرره العلماء بناء على تنوع الاجتهد وتدرجه، من عدم اشتراط المراتب العليا فيه، ولا

(١) الجزء الثاني، القسم الأول: ص من ٢٨١ – ٢٨٢ (بحث الإجماع).

(٢) للتحدد بنعمة الله: ٢٠٤ – ٢٠٥.

(٣) المرجع السابق: ١٥١ – ١٥٣.

(٤) انظر: للرد على من أخذ إلى الأرض ٢٠ – ٢٣، للتحدد بنعمة الله: ٢٢٨ – ٢٢٣.

(٥) انظر: للرد على من أخذ إلى الأرض: ٦٥.



اشترط كل أنواعه لحصول ذلك، كما وضّحه الإمام الشاطبي عند حديثه عن أنواع الاجتہاد في كتابه المواقفات.

ويسرد السيوطي نصوص العلماء المؤيدة لما قرره من جميع المذاهب، ومن ذلك: نقل المزني عن الشافعی أنه نهى عن تقليده وتقلید غيره ثم يعلق قائلاً - أي السيوطي - : «ولا شك أنه لا يمكن نهيُّ الخلق بأسرهم عن التقليد؛ لأنَّ العوام يجوز لهم التقليد بالإجماع. وإنما نهى الشافعی - رضي الله عنه - أن يطبق أهل العصر كلهم على التقليد؛ لأنَّ فيه تعطيل فرض من فروض الكفايات وهو الاجتہاد، فتحث على الاجتہاد ليكون في كل عصر كم يقوم بهذا الفرض»، هكذا قرر معنى هذا النص الأصحاب رضي الله عنهم^(١). ويقصد بالأصحاب كبار أئمة المذهب الشافعی كما هو معروف. والاجتہاد هنا هو الذي يتأدی به فرض الكفاية بأي نوع من أنواعه كما سبقت الإشارة إليه.

وفي نفس المعنى ينقل نص الماوردي في أول كتابه الحاوی الكبير^(٢)، ونحوه نص الرویانی في البحر^(٣)، والبغوی في كتاب التهذیب في الفقه^(٤)، وابن سرافه - أحد أئمة الشافعیة - في كتابه إعجاز القرآن، حتى إنَّه ذكر فيه ما يفيد أنَّ ترک الاجتہاد يؤدي إلى إبطال الشريعة، وهو نظير ما نص عليه غيره^(٥).

والاجتہاد الذي يؤدي ترکه إلى إبطال الشريعة هو اجتہاد تحقيق المناط، والذي به يتحقق استمرار الاجتہاد في كل عصر ما دام التکلیف قائماً، بخلاف سائر الأنواع، وقد تولى الشاطبي بيان ذلك بوضوح في المظان التي ذكرناها آنفاً.

ويواصل السيوطي في سرد نصوص أئمة الشافعیة في المعنى المذكور^(٦). ثم يورد السيوطي نصوص المالکیة في ذلك^(٧): فيورد نص ابن القصار في كتابه المسمى بالمدحنة في أصول الفقه، ونص القرافي في كتابه التقییح في الأصول، والقاضی عبد الوهاب في كتاب المقدمات في أصول الفقه، وفي كتاب الملخص في أصول الفقه.

(١) الرد على من أخذ إلى الأرض: ٦٧.

(٢) المرجع السابق نفسه: ٦٨.

(٣) المرجع السابق نفسه: ٦٨ - ٦٩.

(٤) المرجع السابق نفسه: ٦٩.

(٥) المرجع السابق نفسه: ٧٠ - ٧١.

(٦) الرد على من أخذ إلى الأرض: ٧١ - ٧٩؛ وفيه يورد نص امام الحرمين في النهاية، ونص الإمام الغزالی في الوسيط، ونص الشهہستاني في كتابه الملل والنحل، ونص الراغبی عند شرحه لكلم الغزالی وعباراته، ونص ابن الصلاح في أدب الفتیا، ونص ابن عبد السلام في كتابه الغایۃ في اختصار الہدایۃ، ونص التوری في کتبه (انظر: المجموع ٤٢١)، ونسخ ابن الرفعة في الكفایۃ، ونص الزركشی في كتاب القواعد في الفقه، وفي كتاب البحر المحیط في الأصول.

(٧) الرد على من أخذ إلى الأرض: ٨٠ - ٨١.



وينقل السيوطي عن ابن الحاجب في مختصره في الأصول، ولبن الساعاتي من الحنفية في كتاب البديع في الأصول عن الحنابلة أنهم صرحوا في استدلالهم بأن الاجتهد فرض كفاية^(١).

الوظائف التي اشترط فيها الفقهاء الاجتهد:

ينظر السيوطى ما شرط فيه الفقهاء الاجتهد من الوظائف التي هي فرض كفاية ليدل به على أن مآل ذلك أن الاجتهد نفسه فرض كفاية. واستدلله وجيه، وإن كان في بعض ما ذكر اختلاف حول اشتراط الاجتهد فيه، وفي بعضه تفصيل لم يأت على ذكره.

وهذا ما ذكره باختصار^(٢): الإمامة العظمى – من بيايع الإمام – وزارة التقويض – القضاء – الفتوى – الحسبة – والى المظالم – نقابة الأشراف – عاقد الأحكام – ساعي الزكاة^(٣).

وبوضيغ: «وكذا كل من ولاه الإمام في جزئية معينة لا يشترط فيه إلا الاجتهد المتعلق بتلك الجزئية فقط». بعد أن ذكر أن ما يشترط في ساعي الزكاة إنما هو الاجتهد في باب الزكاة^(٤).

ويفهم من اشتراط الاجتهد في الوظائف المذكورة أو أغفلها أن المقصود بذلك مراتب الاجتهد الدنيا، إذ لا يعقل أن يشترط الاجتهد المطلق أو التخريج مثلًا فيها. وهذا يؤكد أن الاجتهد الذي لا يخلو منه عصر، ويتأدى به فرض الكفاية، هو نوع منه دون نوع، ومرتبة منه دون أخرى.

مسألة خلو العصر من مجتهد:

ينظر السيوطى نصوص العلماء على أن الدهر لا يخلو من مجتهد، وأنه لا يجوز عقلاً – أي لا يمكن – خلو العصر منه ويعقد لذلك باباً^(٥).

وينتهى إلى التحقيق فيما لهج به كثير من الناس في عصره بأن المجتهد المطلق قد من قديم، وأنه لم يوجد من دهر إلا المجتهد المقيد. فيحكم عليه بالباطل الذي مرده إلى عدم الاطلاع على ما قاله العلماء في ذلك، وإلى عدم المعرفة بالفرق بين المجتهد المطلق والمجتهد المستقل، ولا بين المجتهد المقيد والمجتهد المنتسب، وبين كل مما ذكر فرق، ولهذا ترى أن من وقع في عبارته إن المجتهد المستقل مفقود من دهر، ينص في موضع آخر على وجود المجتهد المطلق^(٦).

يقرر السيوطى بعد ذلك أن المجتهد المطلق أعم من المجتهد المستقل، وغير المجتهد المقيد، فيقول: «فإن المستقل هو الذي استقل بقواعد لنفسه، بينما عليها الفقه خارجاً عن قواعد المذاهب

(١) المرجع السابق نفسه.

(٢) انظر: الرد على من أخذ إلى الأرض: ٨٢ – ٩٦.

(٣) وانظر: الأحكام لأبي بطي: ٨٦ و ٩٠ و ٢٨٤ و ٢٨٥، الأحكام السلطانية للحاوردي.

(٤) الرد على من أخذ إلى الأرض: ٩٦.

(٥) انظر: الرد على من أخذ إلى الأرض: ٩٧ – ١١٢.

(٦) انظر: الرد على من أخذ إلى الأرض: ١١٢.



المقررة، وهذا شيء فقد من دهر، بل لو أراده الإنسان اليوم لامتنع عليه ولم يجز له، نص علىه غير واحد.

قال ابن بزهان في كتابه في الأصول: أصول المذاهب وقواعد الأئمة منقولة عن السلف، فلا يجوز أن يحدث في الأعصار خلافها.

وقال ابن المنير: أتباع الأئمة الآن الذين حازوا شروط الاجتهد مجتهدون متلزمون أن لا يحدثوا مذهبًا. أما كونهم مجتهدين؛ فلأن الأوصاف قائمة بهم، وأما كونهم متلزمين لن لا يحدثوا مذهبًا؛ فلأن إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصل وقواعد مبادئه لسائر قواعد المتقدمين متغيرة الوجود، لاستيعاب المتقدمين لسائر الأساليب...».

ولما المجتهد المطلق غير المستقل، فهو الذي وجدت فيه شروط الاجتهد التي اتصف بها المجتهد المستقل، ثم لم يبتكر لنفسه قواعد، بل سلك طريقة إمام من أئمة المذاهب في الاجتهد، فهذا مطلق منتبض لا مستقل ولا مقيد، هذا تحرير الفرق بينهما.

في حين المستقل والمطلق عموم وخصوص؛ فكل مستقل مطلق، وليس كل مطلق مستقلًا. وبهذا الذي ذكرناه صرخ ابن الصلاح ثم التووي...»^(١).

وسبق أن أشرنا إلى ما صرخ به ابن الصلاح والتويي، وخلاصته: أنها قسم المجتهد الذي ليس بمستقل إلى أربعة أقسام:

الأول: المطلق: وهو الذي لم يقلد إماماً، ولكن سلك طريقة في الاجتهد. والثاني: المقيد وهو الذي يسمى مجتهد التخريج. والثالث: مجتهد الترجيح. والرابع: مجتهد الفتيا.

قال السيوطي: «وإنما جاء الغلط لأهل عصرنا من ظنهم ترافق المطلق والمستقل، وليس كذلك لما قد عرفته»^(٢).

وربما كان هذا الالتباس وراء إنكارهم عليه دعواه.

وبعد أن حق السيوطي الفرق بين الاجتهد المطلق والمستقل؛ يصرخ أن ما ادعاه إنما هو الأول لا الثاني؛ إذ يقر بأنه تابع للإمام الشافعي رضي الله عنه، وسالك طريقة في الاجتهد امتثالاً لأمره، ومحدود من أصحابه، وينفي عن نفسه الاجتهد المقيد؛ إذ المجتهد المقيد إنما ينقض عن المطلق بإدخاله بالحديث أو العربية، وهو يدعى أنه ليس على وجه الأرض من مشرقه إلى مغاربها أعلم بالحديث والعربية منه ويقول: «إلا أن يكون الخضر، أو القطب، أو وليتاً الله؛ فإن هؤلاء لم أقصد تحولهم في عبارتي والله أعلم»^(٣).

(١) الرد على من أخذ إلى الأرض: ١١٢ - ١١٣.

(٢) الرد على من أخذ إلى الأرض: ١١٦.

(٣) المرجع السابق نفسه.



ذكر من حث على الاجتهاد وأمر به وذم التقليد ونهي عنه:

بعد أن بين السيوطي حقيقة ما يدعى من الاجتهاد، يذكر من حث عليه ونهى عن ضده ليكون الأمر واضحاً بهذا الترتيب، فلا يوجد ما يأتي في غير مطه، كما هو واقع بعض التعليمات في عصرنا التي هي مثار الغلط وفهم الأمور على غير حقائقها.

قال السيوطي: «ما زال السلف والخلف يأمرن بالاجتهاد ويحضرون عليه، وينهون عن التقليد وينهونه ويكرهونه، وقد صنف جماعة لا يحضرن في ذم التقليد»^(١).

ثم يذكر منهم المزني صاحب الإمام الشافعي في كتاب فساد التقليد، ونقل عنه ابن عبد البر في كتاب العلم، وأبو شامة في كتابه المسمى خطبة الكتاب المؤمل في الرد إلى الأمر الأول، وابن دقيق العيد في كتاب التسديد في ذم التقليد.. وغيرهم^(٢).

تقرير السيوطي في فساد التقليد ونفيه:

ينقل السيوطي قول ابن عبد البر في كتاب العلم في التقرير بين التقليد والإتباع عند جماعة من العلماء وما جاء في ذم الأول واستساغة الثاني من أقوال^(٣).

لكن ينقل قول ابن عبد البر بأن كل ما سبق تقريره إنما هو لغير العامة؛ فإن العامة لا بد لها من تقليد علمائها عند النازلة، إذ لا تتبين موضع الحجة، فلا تصلح لعدم الفهم إلى علم ذلك وهو المراد بقوله تعالى: هُوَ الَّذِي أَعْلَمُ بِأَعْلَمَ أَهْلَ الْكُنْكَرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ^(٤)، ولم يختلف العلماء أن العامة لا يجوز لها الفتيا وذلک لجهلها بالمعانى التي منها يجوز التحليل والتحريم والقول في العلم^(٥).

وفي نفس السياق والمعنى ينقل السيوطي قول القاضي عبد الوهاب أحد أئمة المالكية في أول كتابه المقدمات في أصول الفقه، وفي كتابه الملخص في أصول الفقه، وقول الغزالى في المستصنى، وغيرهما^(٦).

وخلالصة ما ساقه من أقوال العلماء: أن العالم المتأهل للاجتهاد لا يجوز في حقه التقليد، بل يجتهد فيما يدخل في اختصاص مرتبته الاجتهادية، بخلاف العامي – وهو غير المجتهد – الذي لا يقدر على النظر.

وبهذا تتبين حقيقة كلام الإمام جلال الدين السيوطي عن الاجتهاد التي لا مطمح فيها ولا مستمسك للاحتجاهات الغربية المختلفة لسبيل في هذا الشأن.

(١) الرد على من أخذ إلى الأرض: ١١٧.

(٢) انظر: المراجع السابق نفسه: ١١٧ - ١١٩، والرسالة: ١٩ - ٢٢٠ تحقيق أحمد شاكر، كوت القبور: ١٦٠/١ (باب ذكر وصف العلوم وطريقة السلف).

(٣) جامع بيان العلم: ١٤٢/٢ - ١٤٣، الرد على من أخذ إلى الأرض: ١٢٠ - ١٢٣.

(٤) الحل: ٤٣.

(٥) انظر: الرد على من أخذ إلى الأرض: ١٢٣.

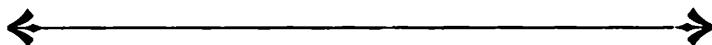
(٦) انظر: الرد على من أخذ إلى الأرض: ١٢٣ - ١٤٧.

- الأحكام السلطانية والولايات الدينية: لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي. بيروت/ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٩٦ م.
- الأحكام السلطانية: لأبي بطي محمد بن الحسين الحنفي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣ م.
- البحر المحيط في أصول الفقه: لابن الدين بن محمد الزركشي. الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط٢، ١٤٢٣ هـ / ١٩٩٢ م.
- البر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: لمحمد بن علي الشوكاني. دمشق / بيروت: دار ابن كثير، ٢٠٠٦ م. طبعة أخرى: القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٠ م.
- جامع بيان العلم وفضله: لأبي عمر يوسف بن عبد البر. تحقيق: أبو الأشباع الزهيري. السعودية: دار ابن الجوزي، ط٣، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م.
- حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة: لأبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧ م. طبعة أخرى: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧ م.
- الرسالة: لمحمد بن إدريس الشافعي. تحقيق: أحمد محمد شاكر. مصر: ط البابي الحلي، ١٣٠٩ هـ.
- قوت القلوب في معاملة المحبوب: لأبي طالب المكي محمد بن علي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧ م.
- كتاب التحدث بنعمة الله، لأبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م.
- كتاب الرد على من أخذ إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض: لأبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.
- كتاب المجموع شرح المذهب للشيرازي: لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي. تحقيق: محمد نجيب الطبعي. جدة: مكتبة الإرشاد.
- كتاب المجموع شرح المذهب للشيرازي: لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي. تحقيق: محمد نجيب الطبعي. جدة (السعودية): مكتبة الإرشاد.
- المحصول في علم أصول الفقه: لفخر الدين محمد بن عمر الرازي. تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م.
- الملل والنحل: لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهريستاني. تحقيق: محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة.
- المواقف في أصول الشريعة: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي. بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م.
- الموسوعة في أدب الفتوى [أدب الفتوى والمفتوى والمستفتى للنووى/ الفتوى واختلاف القولين لأبي عمر بن الصلاح / صفة الفتوى والمفتوى والمستفتى لابن حمدان...]: تحقيق: أحمد حسون (مفتى حلب). سوريا (حلب): نشر المحقق، ط١، ١٤٢٠ هـ.



أدبية الإعجاز في بحوث القدامى.. من بعد الانطباعي إلى التأصيل النظري

أ. رشيد بن يحيى^(١)



من المعروف أن الدرس الإعجازي ظل يستقطب، منذ تأسيسه، معظم الدراسات العربية اللغوية منها، والبلاغية النقدية، كما شكل حقلًا خصبة لأبحاث علماء الشريعة والمتكلمين وال فلاسفة على امتداد تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. وبذلك كان بمثابة نقطة ارتكاز في المدونة المعرفية التراثية.

ولا غرو أن ذلك نابع من طبيعة اللغة العربية نفسها، من حيث بنيتها اللسانية، ومقوماتها البلاغية، بما تكنزه من طاقات تعبيرية لا حدود لها، وما تميز به من انسانيّة صوتية وابداعية فطرية، جعلتها تتوفّر على طاقة ثانوية هائلة أصلت للبعد الجمالي في بلاغتها الفريدة. وهو ما يمكننا أن نعبر عنه في كلمة واحدة جامعة هي الأدبية.

هذه الأدبية التي تعد سر عصرية اللغة العربية، هي التي شكلت مناطق تحدي الخطاب القرآني لبلغاء العرب: **«وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَبِّ مَمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأَنْتُمْ فَسُورَةٌ مَّنْ مُّنْهُ وَادْعُوا شَهَادَكُمْ مَّنْ ذُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»**^(٢).

^(١) كاتب جزائري، جامعة ابن خلدون، تيهرت – الجزائر.

^(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٣.



وأمام العجز إزاء بلاهة القرآن، تصدى العلماء، مفسرين ولغوين ونقاداً أبناء، للبحث في أدبية الإعجاز القرآني، محاولين رصد تجلياتها، واستجلاء مظاهرها، وكشف أسرارها. وإذا حاولنا رصد المحضات الكبرى للدرس الإعجازي عبر مساره التاريخي، أُلفت في
يتأسس بداية، كرد فعل قوي على فكرة «الصرف» التي قال بها نظام (أبو إسحاق
إبراهيم بن سمار، ت ٢٤٤ هـ). فقد كانت مقوله «الصرف» بمثابة الفتيل الذي أُنكي البحث
الإعلجازي، وأدى إلى اطراده ونضجه. ويزعم أصحاب هذه المقوله أن عدم استطاعة
فصحاء العرب مجاراة وتقليد الأسلوب القرآني يرتبط بقدر إلهي إلزامي، صرف أولئك عن
الاتيان بمثل القرآن نظماً وتلائفاً، ومن ثم فإن مناط الإعجاز فيه لا يتعلق بأدبيته، أي بسحر
بيانه، وروعة نظمته، بقدر ما يرتبط بطابعه المقدس ذي الحمولة الدينية المضافة.

ونقترب من مقوله الصرف مقوله أخرى لابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦ هـ) على ما بينه
وما بين النظام من تباعد زمني، فقد جاء في سياق رده على تقسيم الرمانى (أبو الحسن علي
بن عيسى ت ٣٨٦ هـ) التأليف إلى ثلاثة أضرب، واعتبار القرآن في أعلىها، قوله: «ومتي
رجع الإنسان إلى نفسه، وكان معه أدنى معرفة بالتأليف المختار، وجد أن في كلام العرب ما
يضاهمي القرآن في تأليفه. ولعل أبا الحسن يتخيل أن الإعجاز في القرآن لا يتم إلا بمثل هذه
الدعوة الفاسدة، والأمر يحمد الله أظهر من أن يغضده بمثل هذا القول الذي ينفر عنه كل من
على من الأكب بشيء، أو عرف من نقد الكلام طرفة»^(١).

ثم يخلص ابن سنان إلى هذه النتيجة مقرراً: «وإذا عدنا إلى التحقيق، وجدنا وجهة إعجاز
القرآن صرف العرب عن معارضته بأن سلبوا العلوم التي بها كانوا يتمكنون من المعارضة
في وقت مرامهم ذلك»^(٢).

وهذا اعتراف ضمني بأن المنحى الأدبي في النص القرآني غير متميز في شيء عن
معايير الأدبية كما كانت متدولة يومئذ في آثار العرب؛ ومن ثم ترجح هذه النظرة المستوى
الديني على المستوى الأدبي في تقرير حقيقة الإعجاز القرآني.

أدبية القرآن وأدبية العرب:

مع انتعاش وازدهار البحوث اللغوية البلاغية والنقدية مطلع القرن الثالث الهجري، اتبرى
معظم العلماء الباحثين – بما فيهم المفسرون والمتكلمون – للرد على فكرة الصرف، وذلك

(١) ثالث رسائل في إعجاز القرآن، تج: محمد خلف الله، والدكتور محمد زغلول سالم. دار المعارف بمصر، ط٣، ١٩٧٦ م. ص ١٨٢.

(٢) منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، د. مصطفى الصاوي لجويني، دار المعارف بمصر، ط٣، د. ت، ص ٢٠٣.



بالعمل على كشف أوجه الإعجاز اللغوي والبياني للقرآن من جهة، و مقابلتها بأساليب العرب لبيان تميز الأولى، وتقويقها من جهة ثانية.

فكان أول من أنس لهذا الاتجاه أبو عبيدة (عمرو بن العثيم) في كتابه المشهور «مجاز القرآن»؛ وهو الكتاب الذي اعتبره الدكتور الصاوي الجوياني «أول كتاب يبحث – فيما يبحث – في أسلوب القرآن بمقابلته بأساليب العرب وتقرير أنه نمط منها»^(١).

ثم يذكر فضة تأليف هذا المصنف، وذلك حين سئل أبو عبيدة عن قوله تعالى واصفاً نار جهنم: «**طَلَعَهَا كَانَةُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ**» (الصفات، ٦٥) حيث قيل بأنه عز وجل توعد بأمر غير معروف، فأجاب أبو عبيدة قائلاً: «إنما كلام الله تعالى العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول أمير القيس:

أيقتنى والمشرفي مضاجعي
ومسنونة زرق كأني بـ أغوال

وهم لم يروا الغول قط، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أو عدوا به....»^(٢).

وإذا كان أبو عبيدة أول من سعى إلى موازنة لغة القرآن بلغة العرب، فإنه لم يتعد في ذلك المستوى المعجمي، فتوقف عند الحمولة الدلالية للخطاب القرآني، ولم يتجاوز ذلك إلى دراسة معمارية نظمة، وتجليات أسلوبه، بما يكشف عن خصوصيته الإعجازية.

وعلى منوال الموازنة هذا سار الجاحظ (ت ٢٢٥ هـ) في كتابه المفقود «نظم القرآن»، كما يتبيّن من خلال مجموعة من القرائن والمؤشرات التي تومن إلىه في كثير من المصادر التقديمة التراثية؛ إذ يبدو أنه كتاب «يبحث في تفصيل أسلوب القرآن وعجيب نظمه، ويقف عند آياته مبيناً وجوه الإعجاز وأسرار الروعة في التعبير بالقياس إلى كلام العرب»^(٣). ولعل ما يعزز هذا الطرح كون الجاحظ يسعى في معظم تأليفه إلى الكشف عن أسرار العبرية العربية في اللغة والأدب، من خلال الاستشهاد بأقوال العرب المأثورة شرعاً ونثراً، بل وحتى بعاداتهم وأعرافهم المصاحبة لفنون القول، كما هو الحال في كتابه الشهير «البيان والتبيين». فلا مشاحة إذن في أن يربط أبو عثمان أبيبة العرب بأبيبة القرآن، حيث لا سبيل لإدراك هذه دون الإمام بذلك، كما عبر عن ذلك بقوله: «فللعرب أمثال واشتقاقات، وأبنية، وموضع

(١) منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، د. مصطفى الصاوي الجوياني، دار المعارف بمصر، ط٣، د. ت، ص ٢٠٣.

(٢) منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، من ٢٠٣.

(٣) أثر القرآن في تطور النقد العربي، د. محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط٣، ص ٧٧، ٧٨.



كلام يدل عندهم على معانיהם وإرادتهم، ولذلك الألفاظ مواضع أخرى، ولها حينئذ دلالات أخرى، فمن لا يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة»^(١).

ويظهر اهتمام الجاحظ بأبيية القرآن، من خلال تركيزه على المسائل النظرية البينانية، حيث أفضى في الحديث عن المجاز والتمثيل والتشبّه والاستعارة، وعرج على الإيجاز والإطالة – عبر كتابي الحيوان والبيان والتبيين – ممثلاً ومعللاً ومستدلاً بأبي الذكر الحكيم. وهو بذلك يؤكد أن القرآن معجز من حيث تميّز أدبيته البينانية عن أبيية العرب، وتتفوقها عليها نظماً وتائياً، أي أن مناط التفوق إنما هو في كيفية الأداء وطريقة التبليغ، حيث تتحقق قوة التأثير، وفاعلية الإقناع، ودهشة الانبهار.

وتنتزع نظرة الجاحظ هذه عند ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم، ت ٢٧٦ هـ)، إذ يؤكد هو الآخر في كتابه المعروف «تأويل مشكل القرآن» أن الإمام بأبيية العرب في تجلياتها الخطابية المتتوعة هو السبيل الأمثل لمعرفة فضل القرآن، وإدراك سر أدبيته الإعجازية: «وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره»، واتسع علمه وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات، فإنه ليس في جميع الأمم أمّة أوتيت من العارضة والبيان، واتساع المجال ما أوتيته العرب خصوصية من الله، لما أرهصه في الرسول، وأراده من إقامة الدليل على نبوته بالكتاب، فجعله علمه...»^(٢)

ومن جملة المقولات التي اعتمدها ابن قتيبة في مقاربة الظاهرة الإعجازية بلاغياً، مقوله «المجاز» حيث يرى أن المجاز «ظاهرة أسلوبية ضرورية في اللغة، وتجلى هذه الظاهرة من خلال التصوير البيناني، وضروب التصرف الأسلوبية التي لا تعني تغيراً للحقيقة الدلالية بقدر ما تعني مزيداً لإيضاحها وتعزيز الإحساس بها. ومثل هذه الطرق من التصوير والتصرف الأسلوبية وجدت في حيد كلام العرب، ووجدت في القرآن، ولذا فإن فهمها على وجهها في القرآن مشروط بفهم نظرائها في كلام العرب من غير تكلف أو تزير لا يضيّطه ضابط»^(٣).

ويرجع ابن قتيبة أسباب تفاوت طرق الأداء القولي، وتفضيل مستويات التبليغ الأبيّي إلى نسبة وكيفية اعتماد المجازات التي بها تتحقق أبيية الكلام، فيقول: «وللعرب المجازات في الكلام ومعناها: طرق القول وما ذه، وفيها الاستعارة، والقلب، والتقييم والتأخير، والهدف والتكرار، والإخفاء والإظهار، والتعريف، والإقصاص، والكلامية، والإيضاح، ومخاطبة الواحد

(١) كتاب الحيون، الجاحظ، تتح: عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٦٩، ج ١، ص ١٥٤.

(٢) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تتح: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٢، ص ١٢.

(٣) أبية النص، محاولة لتيسير منهج نقدي عربي، د. صلاح رزق، دار غريب، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠١، ص ٢١.



مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الآترين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ لمعنى الشخصوص. وبكل هذه المذاهب نزل القرآن^(١). وتؤكد للحمة البيانية بين أدبية القرآن وبين السنن الخطابي عند العرب، يذهب ابن فقيه إلى تقرير استحالة ترجمة القرآن الكريم إلى لغة أخرى، لأن المجاز كمقوم أسلوبي فريد، ودعاية بلاغية متميزة، لم تنهض ولم تنسع به إلا اللغة العربية، «ولذلك لا يقدر أحد من الترجم على أن ينقله إلى شيء من الألسنة كما نقل الإنجيل عن السريانية إلى العبرية والرومية، وترجمت التوراة والزبور وسائر كتب الله تعالى بالعربية، لأن العجم لم تسع في المجاز اتساع العرب»^(٢).

هكذا كان التوجه في المقاربات الإعجازية الأولى، حيث السعي إلى مقابلة أدبية القرآن بأدبية العرب لتحقيق غرضين أساسين: الأول إثبات جريان القرآن الكريم، لغة وإعراباً وبلاغة، مجرى سنن القول وفتوحه عند العرب، ومن ثم الرد على مزاعم الطاعنين والمشككين، في وقت احتدم فيه الجدل واستعرت أوار المناظرات فيما بين الفرق الإسلامية الكلامية من جهة، وفيما بينها وبين غير المسلمين من أهل الديانات والثقافات الأخرى، والتي راحت تمترج باللغافة العربية الإسلامية، وتتجاذبها بوادر التأثر والتأثير.

أما الغرض الثاني فيتأسس على الأول، ليخلص إلى إثبات آخر يؤكد تفوق أدبية القرآن على أدبية العربي، من حيث إن التجليات الأسلوبية للخطاب القرآني، ومعمارية نظمها اللغوية والبلاغية قد تجاوزت كل الطاقات الأدبية البشرية، فأقحمت أمراء البيان، وأرباب الفصاحة من العرب وغيرهم، وجعلت مجرد التفكير في إمكانية مجاراة أسلوب القرآن وتقليده ضرباً من المستحيل دونه خرط القتاد.

الانتباعية والعجز في مواجهة النص:

مع أواخر القرن الرابع وخلال القرن الخامس الهجريين، بدأ التأصيل للدرس الإعجازي، حيث راحت بحوثه تستقل تدريجياً عن الدراسات اللغوية والنحوية والنقيدة، فضلاً عن الكلامية والفلسفية، دون أن تتفصل عنها نهائياً، وإنما اعتمدت مقدماتها وأدواتها في رصد الظاهرة الإعجازية.

وكان من ثمار هذا الاستقلال أن ظهرت كتب ورسائل شكل لفظ «الإعجاز» عناوينها الرئيسية، كرسالة «النكت في إعجاز القرآن» لعلي بن عيسى الرمانى (ت ٣٨٦ هـ)،

(١) المصدر السابق، ص ٢٠ - ٢١.

(٢) تأويل مشكل القرآن، ص ٢١.



ورسالة «بيان إعجاز القرآن» لأحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي (ت ٣٨٨ هـ)، وكتاب «إعجاز القرآن» لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)، هذا بالإضافة إلى مصنفات أخرى كثيرة، لعل من أبرزها كتاب عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) الموسوم بـ «دلائل الإعجاز»، وكتاب «نهاية الإعجاز في دراية الإعجاز» لفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ).

وبهذا التأصيل انتقل البحث من العمل على رصد التجانس اللغوي والبياني بين الخطاب القرآني والخطاب العربي إلى البحث في تحليل الظاهرة الإعجازية نفسها؛ أي السعي إلى سبر أغوارها للكشف عن مقوماتها الجمالية الفذة في تساميها النظمي.

لكن الأمر لم يكن في بدايته سهلاً ميسوراً، فبقدر ما غدا الإقرار بإعجاز القرآن من نافلة القول، بقدر ما أضحت التقييّب عن معلم أدبية الإعجاز، برصد وجوه بالغتها المتقردة، وكشف أسرار طاقتها التعبيرية المؤثرة، من أشد الأمور عننا على الباحثين، «ولذلك صاروا إذا سئلوا عن تحديد هذه البلاغة التي اخْتَصَ بها القرآن، الفائقة في وصفها سائر البلاغات، وعن المعنى الذي يتميز به عن سائر أنواع الموصوف بالبلاغة، قالوا: إنه لا يمكننا تصويره ولا تحديده بأمر من ظاهر نعلم به بمياعة القرآن غيره من الكلام. وإنما يعرفه العالمون به عند سماعه ضرباً من المعرفة لا يمكن تحديده... وقد يخفى سببه عند البحث، ويظهر أثره في النفس حتى لا يلتبس على ذوي العلم والمعرفة به. قالوا: وقد توجد لبعض الكلام عنوية في السمع، وهشاشة في النفس لا توجد مثلها لغيره منه، والكلامان معاً فصيحان، ثم لا يوقف الشيء من ذلك على علة»^(١).

و واضح من هذا القول للخطابي أن بعد الانطباعي ظل مهيناً على ملاحظات واستنتاجات الباحثين في بلاغة القرآن، بعد يتجسد في استشعار روعة الخطاب القرآني في نفس المتنقي، دون قدرة الأخير تعليق أسباب تلك الروعة، أو كشف سر جماليتها المؤثرة. على أن هذا القصور الذي أشار إليه الخطابي، لا يره بعض الباحثين المحدثين كذلك؛ فهذا عبد الكري姆 الخطيب يقول: «وهذا الذي يعد الخطابي مأخذًا على العلماء قعد بهم عن الوصول إلى بيان الإعجاز، نراه نحن الطريق الذي لا طريق غيره للكشف عن بعض أسرار الإعجاز في القرآن، إذ ليس هذا الإعجاز مما يؤخذ بالمقاييسة والنظر بقدر ما يستشف بالشعور والوجdan»^(٢).

(١) بيان إعجاز القرآن للخطابي، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ٢٤.

(٢) الإعجاز في دراسات السابقين، عبد الكري姆 الخطيب، دار الفكر العربي، ط ١٩٧٤ م، ص ١٨٨.



والحقيقة أنه يجب التفريق بين استشعار روعة الخطاب القرآني والتجاوיב النفسي الوجдاني معه، وبين العمل على استجلاء معلم بنائيته التركيبية والجمالية؛ بمعنى أنه لابد أن نفصل بين لحظة الدهشة والانبهار التي تتناطينا عند سماع آي الذكر الحكيم، وبين اللحظة التي تليها حيث التطلع إلى كشف بعض أسرار تلك الدهشة في جوانبها اللغوية والأدبية، ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً.

وفي سبيل التخلص من هذا العجز في مواجهة النص القرآني، راح رواد الدرس الإعجازي يؤسسون لمجموعة من المقارب النظرية ذات التحليل الإجرائي لأدب الخطاب القرآني.

لكن تلك المحاولات لم تتحرر تماماً من النزعة التقريرية السابقة القائمة على التقدير والتسليم بغير برهان؛ فالخطابي رغم إدراكه لب الإشكال المطروح يعرف الإعجاز تعريفاً عاماً مثاليّاً بقوله: إن القرآن «إنما صار معجزاً لأنّه جاء بأفضل الألفاظ في أحسن نظم وتألّف مضمناً أصح المعاني»^(١).

والغريب أن الخطابي بعد أن طوّف بمجموعة من القيم الأسلوبية للخطاب القرآني كالحذف والتكرار والاختصار ودقة اختيار الألفاظ، شارحاً ومحللاً، انتهى إلى تقرير ما عليه غيره من قصور، حيث أشار في آخر حديثه عن الإعجاز إلى وجه رأه جيداً لم ينته إليه أحد، ذلك هو البعد التأثيري الضاغط الذي يمارسه القرآن على القلب ويسلطه على الوجدان، فيملاه حلاوة وروعة ومهابة: «ونذلك صنيعه بالقلوب وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً ولا منثوراً، إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس وتتشرّح له الصدور»^(٢).

وعلى منوال هذا السياق التفضيلي يقوم الرُّمَّاني بتقسيم البلاغة إلى ثلاثة طبقات ليجعل بلاغة القرآن أعلىها^(٣). ثم يحدد التعريف الحقيقي للبلاغة – في نظره – مستحضرأً البعد النفسي النفوقي في مقاربة الظاهرة الإعجازية: «وإنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صوره من اللفظ، فأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن، وأعلى طبقات البلاغة للقرآن خاصة، وأعلى طبقات البلاغة معجز للعرب والعجم»^(٤).

(١) بيان إعجاز القرآن للخطابي، ص ٢٧.

(٢) بيان إعجاز القرآن للخطابي، ص ٧٠.

(٣) انظر: النكت في إعجاز القرآن للرماني، ضمن ثلاثة رسائل في إعجاز القرآن، ص ٧٥.

(٤) النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٥ - ٧٦.



وبناء عليه «تتركز في الأعمال الإعجازية الأولى، هذا الجنوح إلى إطلاق صفة التفضيل على النماذج الخطابية القرآنية حيال غيرها من أنواع التقىن القولي البشري، وهو جنوح صادر في الغالب، عن انتباعية تدوفعه، كان التحسس الأولى يغوت عليها أحياناً، التعمق في تحليل العينة الخطابية القرآنية، وتجلية مكونات أدبيتها»^(١).

إرهادات التأصيل النظري:

ينتظر التناول الانطباعي قليلاً من الباقلاني في كتابه «إعجاز القرآن»، وذلك حين ينطلق من المسلمة التأصيلية الشرعية والأبية التي انطلق منها معظم الباحثين السابقين، متمثلة في التأكيد على أن إبراز الأبية الإعجازية لا يأتي إلا للعارضين بأسرار اللغة والبيان العربين؛ فهو لا هم الأقدر على تحسس مدى تفوق تلك الأبية، وعظم أثرها، «فإما من كان متناهياً في معرفة وجوه الخطاب وطرق البلاغة والفنون التي يمكّن فيها إظهار الفصاحة، فهو متى سمع القرآن عرف إعجازه»^(٢).

ويجمع كثير من الباحثين والدارسين على أن الباقلاني لم يحد عما تدارسه سابقاً، ولم يذكر جديداً ذا شأن في موضوع الإعجاز البلاغي^(٣)، بل ركز نظرات أولئك وآراءهم في هذا المجال، ومن ثم فهو «ليس مؤسساً لهذا الآراء التي يقول بها هنا في وجود الإعجاز، وليس هو الذي كشف عن هذه الوجه وأقام الشواهد لها، ونصب الأدلة إليها. بل هو مسبوق إلى هذه الآراء، وهو يصرح بأنه إنما يحكي أقوال من سبقه في هذا الميدان»^(٤).

على أن ذلك لا يغنم الرجل حقه، ولا يقل من جهوده في التأصيل النظري والإجرائي لأبية الإعجاز حتى «إن كتابه قد استبد بهذا الفرع من التصنيف في الإعجاز، واحتمل المؤونة فيه بجملتها من الكلام والعربة والبيان والنقد، ووفي بكثير مما قصد إليه من أمهات المسائل والأصول التي أوقع الكلام عليها، حتى عدوه الكتاب وحده، لا يشرك العلماء معه كتاباً آخر في خطره ومنزلته وبعد غوره وإحكام ترتيبه وقوة حجته وبسط عبارته وتوثيق سرده»^(٥).

والحقيقة أن انشغال الباقلاني – بوصفه أحد أعلام الأشاعرة – بالارد على الخصوم والمشككين ورد مطاعنهم، لم يحل دون وقوفه مطولاً عند الكثير من مسائل البلاغة ومقومات

(١) الخطاب القرآني، د. سليمان عشراوي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط١، ١٩٩٨، ص. ٢٣.

(٢) إعجاز القرآن، الباقلاني، تتح: أبو بكر عبد الرزاق، طرق ونشر مكتبة مصر، بـ ت، ص. ٢٣.

(٣) انظر: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صلاق الرافقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٤، ص. ١٠٦-١٠٧.

(٤) الإعجاز في دراسات المباقين، ص. ٢٠٤.

(٥) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، الرافقي، ص. ١٠٧.



البيان العربيين؛ من ذلك موقفه من مسألة «البيع»، ومناقشته لقضية الطبع والصنعة. فبعد أن يفرد صفحات عدة لشواهد شرعية مختلفة في صنوف البيع، يخلص إلى القول: «ثم رجع الكلام بنا إلى ما قدمناه، من أنه لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من البيع الذي ادعوه في الشعر ووصفوه فيه. وذلك أن هذا الفن ليس فيه ما يخرج العادة، ويخرج عن العرف، بل يمكن استدراكه بالتعلم والدرب به والتصنّع له، كقول الشعر، ووصف الخطب، وصناعة الرسالة، والحقن في البلاغة»^(١).

والباقلاني يومي هنا إلى خصيصة أسلوبية جوهرية تعد قوام أدبية الكلام في البحوث المعاصرة؛ إن هذه الأدبية إنما تتحقق بخرق المعيار والانحراف عن المتداول، وتجاوز المأثور في النظم والكتابة. لذلك هاجم الباقلاني أهل الصنعة من الشعراء الذين غالوا في استعمال وجوه البيع كأبي تمام، نافياً عنهم الحقن والتمكّن، متحجاً بالقرآن الذي لم يرد فيه إلا الجيد المطبوع^(٢). وهو ما يؤكد بقوله: «فاما شاؤ نظم القرآن فليس له مثال يحتذى إليه، ولا إمام يقتدى به، ولا يصح وقوع مثله أتفاقاً، كما يكون للشاعر البيت النادر، والكلمة الشاردة، والمعنى الغذ الغريب؛ والشيء القليل العجيب»^(٣).

لذلك فهو «يرى أن القرآن معجز بأسلوبه ونظمه البيع وألفاظه وبأثره في النفوس لا بما فيه من محسنات بلاغية»^(٤). وبهذا سعى الباقلاني إلى إثبات أن البيع ليس المصدر الرئيسي لأدبية الإعجاز، وإنما هو ظاهر من مظاهر، ينطوي بمدى بيانته تجلياته النظمية، وتتجاوزها للمتداول بين شعراء العرب وخطبائهم في هذا المجال.

مظهر آخر من مظاهر إسهامات الباقلاني في الدرس الإعجازي ذاك المتعلق باطراد النظم القرآن في انسانية ليقاعه، وتجانس ألفاظه، وتناسق تركيبه، على درجة واحدة من قوة السبك ومتانة النسج، رغم اختلاف أبوابه وتشعب موضوعاته؛ إنه مبدأ الانساق الذي لا يتأنى لتأليف في مثل طوله، ولا يتحقق لنص يجمع موضوعات شتى في مثل حشد موضوعاته. يقول الباقلاني: «وقد تأملنا نظم القرآن، فوجدنا جميع ما يتصرف فيه من الوجوه التي قمنا ذكرها، على حد واحد في حسن النظم، وبدفع التأليف والرصاص، لا تقليوت فيه، ولا انحطاط عن المنزلة العليا، ولا إسفال فيه إلى الرتبة الدنيا. وكذلك قد تأملنا ما يتصرف إليه وجوهه

(١) إعجاز القرآن، للباقلاني، ص ٨٣.

(٢) انظر: البيان العربي، د. بيوي طباعة، دار العودة، بيروت، ط٥، ١٩٧٢، ص ٤.

(٣) إعجاز القرآن، للباقلاني، ص ٨٣.

(٤) مناجي بلاغية، أحمد مطلاو، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٣، ص ٤٨.



الخطاب من الآيات الطويلة والقصيرة، فرأينا الإعجاز في جميعها على حد واحد لا يختلف. وكذلك قد يتقاول كلام الناس عند إعادة نكر القصة الواحدة، فرأيناه غير مختلف ولا متفاول، بل هو على نهاية البلاغة وغاية البراعة. فعلينا بذلك أنه مما لا يقدر عليه البشر»^(١).

و عموماً فقد توطدت النظرة الانطباعية مع الباقلاني، على الرغم من سعيه الدؤوب لرصد واستقصاء معلم الجمال اللغوي والبياني للنص القرآني، حيث بوب الكثير منها، وصنفه بقمة وإحكام، متسلحاً في ذلك ببراعة الاحتجاج، وصرامة المنطق، وملكة الإقناع على طريقة المتكلمة. ومن ثم يمكن اعتبار محاولاته إرهاصاً حقيقياً للتأصيل النظري للدرس الإعجازي.

الجرجاني وفضح التأصيل النظري:

بانقضاء المرحلة السابقة، لم تتوقف الاجتهادات في هذا الميدان، بل صارت الحاجة أكثر ضرورة لإدراك سر الإعجاز واستجلاء طبيعة أبيبته. ولم تعد تلك المسلمات، والأحكام القديرة لتبسيط نهم الباحثين والنقاد، وتقنع المجتهدين المبدعين منهم خاصة.

ولا يتسع المقام هنا للإحاطة بجهود جميع هؤلاء^(٢)، على ما بينها من تقاطع وتقاوٍ؛ ولذلك سنقصر الحديث عن أحد أقطاب البلاغة، وأعلام النقد في التراث العربي، إذ جمع المؤرخون على أن علوم النحو والبلاغة قد انتهت إليه، فاستمر في إنتاجه الإبداعي النقدي إنجازات سابقه، وعبد الطريق للاحقيه؛ ذلك هو الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ).

يفتح الجرجاني كتابه القيم «دلائل الإعجاز» باستهلال مهم، يؤكد من خلاله شرعية البحث في أبية القرآن، والعمل على استقصاء معلم إعجازيتها عن طريق التحليل العلمي الرصين، وعدم الاكتفاء بتقليد تلك النزعة الانطباعية التوبيهية التي درج عليها الكثير قبله. يقول مخاطباً القارئ: «إذا كنت لا تشک في أن لا معنى لبقاء المعجزة بالقرآن إلا أن الوصف الذي له كان معجزاً قائم فيه أبداً، وأن الطريق إلى العلم به موجود، والوصول إليه ممكن، فانتظر أي رجل تكون إذا أنت زهدت في أن تعرف حجة الله تعالى، وأثرت فيه الجهل على العلم، وعدم الاستيانة على وجودها. وكان التقليد فيها أحب إليك، والتغول على

(١) إعجاز القرآن، للباقلاني، ص ٣٤.

(٢) يمكن أن نذكر من أبرزهم: القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ)، والزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)، والفارس الرازي (ت ٦٠٦ هـ).



علم غيرك آخر لديك؛ ونحو الهوى عنك، وراجع عقلك، واصدق نفسك، بين لك فحش الغلط فيما رأيت، وقبح الخطأ في الذي توهمت...»^(١).

تناول عبد القاهر موضوع الإعجاز في سياق نظرية «النظم» التي تبناها في التعميد والتحليل التقين ل مختلف الخطابات الأدبية، مواصلًا بذلك ما درج عليه بعض سابقيه، مثل الجاحظ، من التعويل على النظم في صناعة الكلام، ولكن بنظرات ألق، وتناول أعمق.

جعل الجرجاني، إذاً مناط الأدبية النظم، أي الصياغة التركيبية لأجزاء الكلام في نسبيج محكم، وسباكه متينة، تتوخى الإفصاح عن المعانى والدلالات في نظام هندسى منتساق، كما يشرح ذلك بقوله: «واعلم أن مما هو أصل في أن يدق النظر، وبغمض المسلط في توخي المعنى التي عرفت، أن تتخذ أجزاء الكلام، ويدخل بعضها في بعض، ويشتد ارتباط ثان منها بأول، وأن يحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضعاً واحداً، وأن يكون حالك فيها حال البانى يضع بيمنيه هنا، وفي حال ما يضع بيساره هناك»^(٢).

وعلى هذا الأساس حاصر الجرجاني إشكالية اللفظ والمعنى، بعدم الانحياز لأى منهما على حساب الآخر، وإنما بالتعويل على انصهارهما في النظم الذي ليس «إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه على النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت، فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها»^(٣).

فتتوخى قوانين النحو تتناظم الألفاظ في مواقعها التركيبية بحسب سياقاتها المعنوية، لتحقيق أدبية التبلیغ. على أن تباين وجوه النحو، وتتنوع معانیه كالتعريف والتکیر، والتقین والتأخیر ليست هي الغایة في حد ذاتها؛ وإنما توظيف لتتأمين حسن التبلیغ، وتحقيق غرض الكلام إذ «ليست المزية بواجية لها في نفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعانى والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض»^(٤).

من هذه المنطلقات أسس عبد القاهر لأدبية الإعجاز، حيث نفى تتحققها في الكلمة مفردة، أو في إيقاع الفواصل المتاغمة وحدها، أو اختصاصها بالاستعارة وضروب المجاز منفردة..

(١) دلائل الإعجاز في علم المعانى، عبد القاهر الجرجاني، تتح: د. ياسين الأيوبي، المكتبة المصرية، صيدا / بيروت، ٢٠٠٢، ص. ٦٩.

(٢) دلائل الإعجاز، ص. ١٣٧.

(٣) دلائل الإعجاز، ص. ١٢٧.

(٤) دلائل الإعجاز، ص. ١٣٢.

وإنما مناط تلك الأدبية ليس «إلا أن يكون في النظم والتأليف»^(١). والنظم هنا لا يعني توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم فحسب، بل يقتضي استحضار البعد البلاغي الجمالي أيضاً، ف تكون الأبيبة الإعجازية ثمرة اللحمة بينهما.

وهكذا فالخطاب القرآني «يقتضي دخول الاستعارة ونظرائها فيما هو معجز؛ وذلك لأن هذه المعاني التي هي الاستعارة، والكتابية، والتمثيل، وسائر ضروب المجاز من بعدها، من مقتضيات النظم، وعنها يحدث وبها يكون، لأنه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلم، وهي أفراد لم يتتوخ فيها حكم من أحكام النحو»^(٢).

ويعزز الجرجاني هذا الطرح التنظيمي بعينة إجرائية يجمع فيها المقومات النظمية السابقة، حين يحل قوله تعالى على لسان زكريا – عليه السلام –: «وَاشْتَعِلَ الرَّأْسُ شَبَّيْهِ» نافياً أن تكون الاستعارة هنا، وحدها، مجلى الحسن والجمال، فليس «هذا الشرف العظيم، ولا هذه المزية الجليلة، وهذه الروعة التي تدخل على النفوس، عند هذا الكلام لمجرد الاستعارة، ولكن لأن يسلك بالكلام طريق ما يSEND الفعل إلى الشيء، وهو لما هو، من سببه؛ فيرفع به ما يSEND إليه، ويؤتى بالذى الفعل له في المعنى، منصوباً بعده، مبيناً أن ذلك الإسناد وتلك النسبة إلى ذلك الأول، وإنما كان من أجل هذا الثاني ولما بيته وبينه من الاتصال والملاقبة...»^(٣). ثم يوضح الأمر ويفصله أكثر بلهجة الناقد المحترف الخبير بتلقيب النظم العربي: «ونذلك أنا نعلم أن «اشتعل» للشيب في المعنى، وإن كان هو للرأس في اللفظ، كما أن «طاب» النفس، و«قر» للعين، و«تصبب» للعرق وإن أSENT إلى ما أSENT إليه، بيبين أن الشرف كان، لأن سلك فيه هذا المسلك، وتتوخى به هذا المذهب، أن تدع هذا الطريق فيه وتأخذ اللفظ فتسنده إلى الشيب صريحاً فنقول: (اشتعل شيب الرأس، والشيب في الرأس)، ثم تنظر: هل تجد ذلك الحسن وتلك الفخامة؟ وهل ترى الروعة التي كنت تراها؟»^(٤).

ليخلص بعد هذا إلى كشف سر جمال استعارة الاستعمال للشيب، وتعليق ذلك بقوله: «فإن السبب في أن يفيد، مع لمعان الشيب في الرأس، الذي هو أصل المعنى: الشمول؛ وأنه قد شاع فيه، وأخذه من نواحيه، وأنه قد استقر به، وعم جملته، حتى لم يبق من السود شيء، أو لم يبق منه إلا ما لا يعتد به؛ وهذا ما لا يكون إذا قيل (اشتعل شيب الرأس، أو الشيب في

(١) دلائل الإعجاز، ص ٣٧٤.

(٢) دلائل الإعجاز، ص ٣٧٤.

(٣) دلائل الإعجاز، ص ١٤٤، ١٤٣.

(٤) دلائل الإعجاز، ص ١٤٤.



الرأس). بل لا يوجب اللفظ حينئذ أكثر من ظهوره فيه على الجملة^(١). ثم يكشف لنا معلم آخر من جنس النظم، وهو تعريف الرأس (بالألف واللام) وإفاده معنى الإضافة من غير إضافة، وهو أحد ما أوجب المزية^(٢).

على منوال هذا التوظير الدقيق، والتحليل العميق، مضى الجرجاني في استكناه جمالية الخطاب القرآني، مستدلاً «على منهجه الأدبي في تفهم أي القرآن الكريم بسمو النظم فيما، وما ينسجم فيه من أوامر التناصق، وتألف كلماته بالتضامن والترابط إلى بعضها، وهو يسعين بالدراسة البلاغية والنقدية في استنواق كافٍ لاستخراج النتائج المحللة بالعلة والتفسير»^(٣).

لقد انعطف عبد القاهر بأدبية الإعجاز إلى منعطف التأصيل النظري، الذي يؤسس لفهم شمولي يحيط بعناصر تلك الأدبية، ويفكها عنصراً عنصراً، كاشفاً عن علاقتها المبنائية، ووسائلها النظمية، وصولاً إلى ملامسة أبعادها الجمالية الفذة، ما أمكن ذلك.

المصادر والمراجع:

- الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني، د. محمد عباس، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٩٩.
- أثر القرآن في تطور النقد العربي، د. محمد زغلول سلام، مصر دار المعرفة، ط٣، د.ت.
- أدبية النص، محاولة لتأسيس منهج نقدى عربي، د. صلاح رزق، القاهرة: دار غريب، ط٢.
- إعجاز القرآن، الباقلاني، تتح: أبو بكر عبد الرزاق، مكتبة مصر، ١٩٩٤.
- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعى، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤.
- الإعجاز في دراسات السابقين، عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٧٤.
- بيان إعجاز القرآن، الخطابي، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تتح: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، مصر: دار المعرفة، ط٣، ١٩٧٦.
- البيان العربي، د. بدوى طبانة، بيروت: دار العودة، ط٥، ١٩٧٢.
- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تتح: السيد أحمد صقر، القاهرة: دار التراث، ط٢، ١٩٧٢.
- الحيوان، الجاحظ، تتح: عبد السلام هارون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٩، ج١.

(١) دلائل الإعجاز، من ١٤٤.

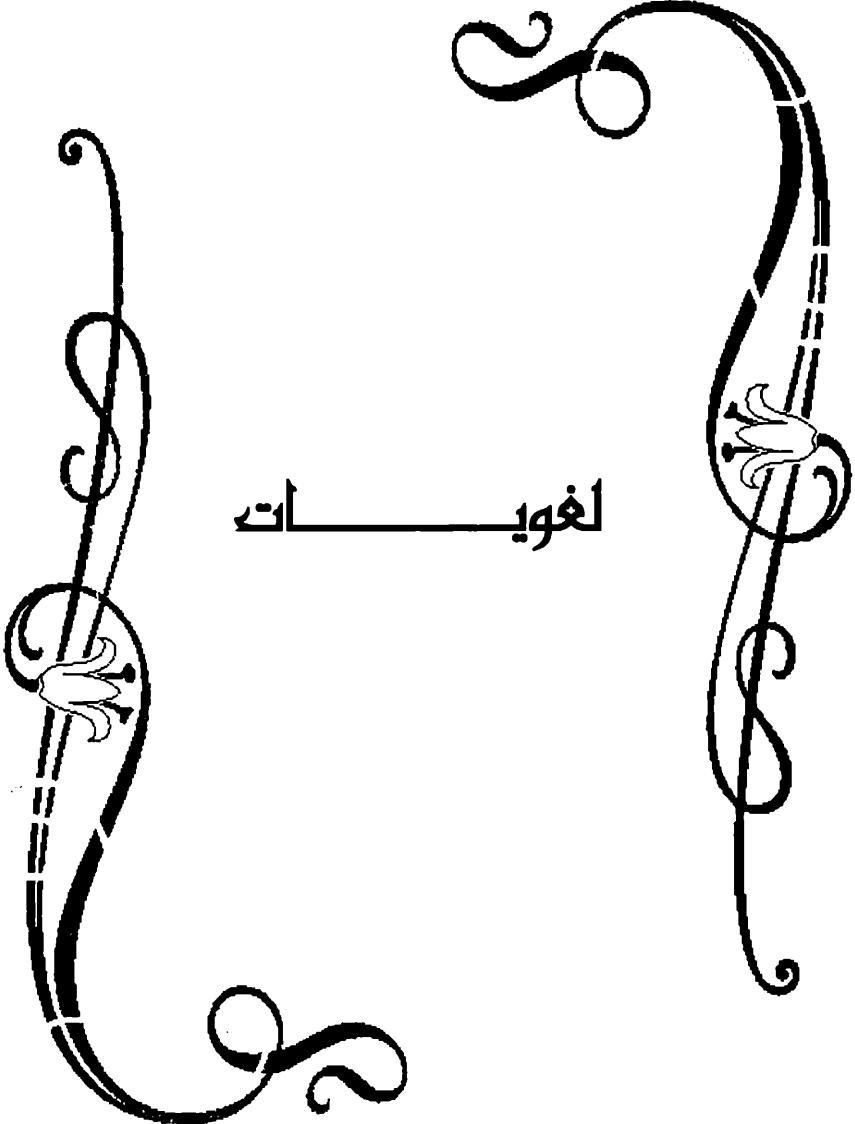
(٢) دلائل الإعجاز، من ١٤٥.

(٣) الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني، د. محمد عباس، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٩، ص ٧٧.



- الخطاب القرآني، مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، د. سليمان عشراني، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط١، ١٩٩٨.
- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، شرح وإخراج: د. ياسين الأيوبي، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٢.
- مناهج بلاغية، أحمد مطلوب، وكالة المطبوعات الكويت، توزيع دار العلم للملائين، بيروت، ط١، ١٩٧٣.
- منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، د. مصطفى الصاوي الجويني، مصر: دار المعارف، ط٣، د. ت.
- النكث في إعجاز القرآن، الرمانى، ضمن ثلاثة رسائل في إعجاز القرآن، تتح: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، مصر: دار المعارف، ط٣، ١٩٧٦.

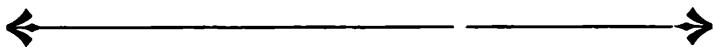




لغويات

مُخالفةُ القياسِ التَّغْوِيِّ فِي شِعْرِ الْأَعْشَى

د. محمد شفيق البنيطار (١)



تَهْمِيد:

لعلَّ المَرْءَةَ لَا يَكُونُ مَجَانِيًّا لِلصَّوَابِ إِنْ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ (القياس) مِبْدًا عَامًّا فِي مُخْتَلِفِ وُجُوهِ الْحَيَاةِ وَصُنُوفِ الْعِلْمِ، وَأَنَّ الْإِنْسَانَ حِينَ يَلْجُأُ إِلَى (القياس) يَعْمَلُ فَكْرَةً لِيَجْرِيَ فِي فَعْلِهِ وَقَوْلِهِ عَلَى مَا جَرَى عَلَيْهِ مِنْ يَقِيسُ فَعْلَةً بِفَعْلِهِ وَقَوْلَةً بِقَوْلِهِ، مِمَّنْ سَبَقَهُ أَوْ مِمَّنْ يَحْيِطُ بِهِ فِي مَجْمِعِهِ.

وَالْفَنَانُ الْمُبْدِعُ الْمُبْنِدِيُّ يَقِيسُ مَا يُبَدِّعُ بِلِيَادِعِ مَنْ تَقْدِمُهُ، وَلَذِكَّ كَانَتْ حَاجَةً إِلَى التَّلْمِذَةِ؛ وَالشَّاعِرُ فَنَانٌ مُبْدِعٌ لِدَاءُهُ هِيَ الْلُّغَةُ، وَقَدْ عَرِفَ تَلْمِذَةُ الشُّعُراءِ الْقَمَاءَ بِعَضِيهِمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْذُ الْجَاهِلِيَّةِ، وَذَلِكَ بِأَنَّ يَكُونُ الْمُبْنِدِيُّ رَوَايَةً لِشَاعِرٍ سَابِقٍ، يَحْفَظُ شِعْرَةً وَيَتَمَثَّلُ فِنَاهُ وَأَدْوَانَهُ الْمُخْتَلِفَةَ، وَيَتَأَثَّرُ بِهِ فِي لِغَتِهِ وَتَرَاكِيبِهِ وَمَوْضِعِهِ.

وَقَدْ تَنَبَّهَ عُلَمَاءُ الْعَرَبِيَّةِ مِنْذُ الْقَرْنِ الْأَوَّلِ الهِجْرِيِّ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْلُّغَةَ مُحْكَمَةٌ فِي الْفَاظِهَا وَتَرَاكِيبِهَا وَشِعْرَهَا وَنَثَرُهَا بِقَوْانِينِ جَامِعَةِ مَطْرَدَةِ نَاظِمَةِ لَهَا، فَبَدُوا بِاسْتِبَاطِهَا، وَتَلَاقَهَا تَلَامِنُهُمْ وَتَوَسَّعُوا فِي الْاسْتِبَاطِ، وَلَمْ يَزِلِ الْاسْتِبَاطُ يَتوَسَّعُ إِلَى أَنْ نَضَجَتْ مَجْمُوعَةً مِنْ

(١) استاذ سوري في جامعة دمشق.



علوم العربية، منها النحو والصرف والبلاغة والغروض والقوافي، وهي علوم تحتوي تلك القوانين والمقاييس؛ وتتبّع أولئك العلماء أيضًا على أنَّ فيما وصل إليهم من كلام العرب ما يخرج على تلك القوانين المطردة ويخالفها، فدولتُوا ذلك كلَّه في كتبهم.

ولذلك يُعدُّ (القياس) أصلًاً من أصول العربية، تناولته أفلامُ العلماء قديمًاً وحديثًاً في بحوث مفصلةٍ^(١)؛ ولعلَّ الأعشى كان أكثر شعراء الجاهلية مخالفةً لتلك القواعد والأصول، ففي أثناء بحثي في كتب اللغة والنحو والصرف وضرائر الشعر ونحو ذلك لفتَ نظرِي كثرةً استشهاد العلماء بـ«شعره»، وتنبِّهُم على ما فيه من مخالفات للقياس والقوانين المطردة في كلام العرب وأشعارها، فجمعت ذلك، وراجعته على ديوانه، فظهرت لي فيه أمورٌ أضفتها إلى ما سبق، فاجتمعت لدى كثيرة، فرأيت أن أقتبسها في هذه المقالات التي اعتدت فيها على المنهج الوصفي، مكتفياً بتبسيط مظاهر مخالفات القياس وعرضها على القارئ، وإن كنت قد حرصت على نقل ما ذهب إليه العلماء من (تعليق) لبعض الطواهر، معَ العلم أنَّ كثيراً مما عرضته يدخل في الدراسات الأسلوبية أو يقيدها.

على أنَّ مخالفاته الأعشى للقياس ليست مطردةً في شعره، فإنَّ معظمها جاء موافقاً لقواعد الناظمة للغربية، وجاءت مخالفات القياس في أبياتٍ قليلةٍ إذا ما قورنت بسائر شعره وهو غزيرٌ كثيرٌ.

(الأعشى) لقب لميمون بن قيس البكري، لقب به لطفة في عينيه، وهو شاعر مشهور من شعراء الجاهلية، يُعدُّ في الطبقة الأولى من فحولها البارزين، ولله ديوان مطبوع قدّم له محققُه الدكتور محمد محمد حسين — رحمة الله — بمقتضى مستفيضة تناول فيها عصره وحياته وفنه، تمني من شاء معرفة ذلك.

ولاشكُ في أنَّ وراء مخالفات القياس عند الأعشى أسباباً عدَّةً، ولكنَّ لعلَّ أهمَّها — في نظري — هو السبب النفسي، فهو شاعرٌ قلقٌ مضطربٌ لا هُنْدَرَةٌ وراء ثلث شهواتٍ تتحكمُ فيه: المرأة والخمر والمال، وكانت وراء تعهُّده في حياته وشعره، وكثرة وصفه للخمر ومعاقرتها، وتكلُّمه بشعره وتبنيره؛ وهذا كله يجعله أقلَّ حرصاً على إحكام شعره من سائر شعراء طبقته، وإنْ كانَ فيهم من يُشَهِّدُ في بعض جوانبه النفسية؛ ولكنَّ ليس هذا موضع دراسةِ الشاعر نفسيًا وأثر تركيبه النفسي في شعره، وعسى أن يتولى ذلك أحدُ الباحثين.

(١) من الكتب القديمة التي تناولت القياس وما جاء مخالفاته: كتب سيبويه، والخصائص لابن جني، ولأنس الأكمة لكمال الدين بن الأباري، والاقتراح للسيوطى، والمزهر لـه، وضرائر الشعر لـ ابن عسفور، وما يجوز للشاعر في الضرورة للقرار للقيروانى. ومن الكتب الحديثة: المساع والقياس لأحمد تمور، ودراسات في العربية وتاريخها لحمد الخضر حسين، والقياس في اللغة العربية لـه، وفي أصول النحو لسعيد الأقطانى، والقياس لمنى إبراهيم.

أوجه مخالفة القياس في شعر الأعشى:

يتميز شعر الأعشى بغزارته إذا ما وُزِنَ بـشعر غيره من شعراء الجاهلية، فقد بلغ عدد أبيات بيواه (٢٣٢٠) عشرة وثلاثة مئة وألفي بيت من الشعر، وقتم الأعشى من قتمه على شعراء الجاهلية لأنّه «كان أكثرهم عروضاً، وأذهبهم في فنون الشعر، وأكثرهم طولية حيدة، وأكثرهم مدحًا وهجاءً وفخرًا ووصفًا، كل ذلك عنده. وكان أول من سأله بشعره»^(١) ولعل غزاره شعره جاءت من أنه تحدّى الشعر متجرداً ووسيلة لكتسب الرزق، فكان شعرة صنعته.

وهذه الغزاره في شعره تجعله إذا ما وقع على معنى، ولم تستغفه اللغة على تركيه باللفاظ تنقله إلى من يستحثه في سياق الوزن الذي اختاره - تجعله يتصرف في لفاظ اللغة أو في تراكيبيها المعروفة، حتى يذللها للمعنى الذي يريد، فيخالف بذلك الأصل والقياس الذي كان ينبغي أن يأتي عليه الكلام.

ومخالفة القياس في شعر الأعشى متعددة الوجوه، كثيرة الشواهد، يستطيع المرء أن يعيدها إلى ثلاثة فروع رئيسية، وهي: مخالفة القياس اللغوي، وبقصده بها أعيان الألفاظ وما فيها من مخالفة لما تجري عليه لفاظ العربية^(٤) ومخالفة القياس النحوي، وبقصده بها تركيب الجملة في عواملها ومعمولاتها، واتصال بعض أجزائها ببعض، وما في ذلك من مخالفة العربية؛ ومخالفة القياس العروضي، وهو ما يسمى بعيوب الشعر؛ ويستطيع المرء أيضاً أن يحدّد لكل فرع تشكيلات كثيرة، وبهذه الفروع الثلاثة وتشعباتها تتضح ظاهرة مخالفة القياس في شعر الأعشى، وأخصصن هذا المقال لمخالفة القياس النحوي، وأنبه مقالين في فرع مخالفة القياس الآخرين، إن شاء الله.

مخالفة القياس اللغوي في شعر الأعشى:

ترد مخالفة القياس اللغوي في شعر الأعشى على وجوه عدة؛ فشّمة أبنية لم تردد في أبنية اللغة المعروفة عند علماء اللغة، أو لم تستحب من العرب، جموعاً ومصادراً وأسماء؛ وثمة إيدال ما لم تبنّله العرب، وترك إعلال ما تعلّه، وترك حذف ما حذفه الخلف، وحذف ما حذفه الإثبات وهو كثير، ومد المقصور، وقصر الممدود، وتحريك السكين، وتسكين المتحرّك. فمن الأبنية التي وردت في شعر الأعشى، ولم يرد مثيل لها في اللغة وزن (في فعل)، إذ قال^(٢):

وَمَا أَبْنَيْتِيْ عَلَى هِيَكَلٍ بَنَاهُ وَصَلَبَ فِيْهِ وَصَارَا

(١) طبقات حول الشعراء (٦٥).

(٢) بيوان الأعشى الكبير (١٠٣).



فقوله (أبْيَلِيٌّ) هو (فِيْغُلِيٌّ)، قال سبيويه: «إِنَّ مِثَالَ فِيْغُلِي لَمْ يَأْتِ فِي الْكَلَامِ»^(١) ولم يَقُلْ سبيويه ذلك لأنَّه لم يقف على قول الأعشى، ولكنه كان - كما قال ابن جني - «إِذَا تَحَجَّرَ شِينًا مِنَ اللُّغَةِ وَخَرَجَ عَنِ الْحَرْفِ أَوِ الْحَرْفَانَ لَمْ يَسْتَثِنْ بِمَا خَرَجَ عَنِ الْجَمْهُورِ لِقَلْتَهُ»^(٢).

وذهبوا في استئنافه مذهبين؛ الأوَّلُ: أَنَّه عَرَبِيٌّ مُشَقَّ مِنْ أَبْلِي بِالْمَكَانِ إِذَا أَقَامَ بِهِ، أَوْ مِنَ الْأَبْلِي بِالرُّطْبِ عَنِ الْمَاءِ، أَيْ أَقَامَتْ عَلَيْهِ واجْتَرَاتْ بِهِ عَنِ الْمَاءِ؛ فَذَكَرَ الأعشى أَنَّ هَذَا الْإِرَاهِبَ اجْتَرَأَ بِمَا فِي الْهِيْكَلِ وَأَقَامَ عَلَيْهِ وَلَمْ يَتَدَدَّ إِلَى غَيْرِهِ^(٣)؛ وَالثَّانِي أَنَّه مِنْ تَسْمِيَةِ النَّصَارَى لِمُسِيْحِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (أَبْلِي الْأَبْلِيلِينَ)، وَاسْتَشَهَدُوا عَلَى ذَلِكَ بِقَوْلِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْجِنِّ التَّوْخِي^(٤):

أَبْلِي الْأَبْلِيلِينَ الْمَسِيْحَ بْنَ مَرِيَمًا
وَمَا سَبَعَ الرُّهْبَانَ فِي كُلِّ بِيْعَةٍ

وقال أبو عليُّ الفارسيُّ: «قال أبو عبيدة: أَبْيَلِي؛ صاحب أَبْلِي، وهو عصا الناقوس، وقال آخر جاهلي: [وَأَنْشَدَ بَيْتَ عُمَرَ، وَقَالَ:] فَظَاهَرَ هَذَا يَتَلَّلُ عَلَى أَنَّه يَعْنِي بِالْأَبْلِيلِ...»^(٥)، وَعَلَّ مَجِيءَ هَذَا الْوَزْنِ فِي شِعْرِ الْأَعْشَى بِأَنَّه يَجِيءُ مَعَ يَاءِ النِّسْبَةِ مَا لَا يَأْتِي مَعَ غَيْرِهِما، وَإِنْ لَمْ يَأْتِ (فِيْغُلِي) بِلَا يَاءِ النِّسْبَةِ. وَقَالَ ابن جَنِي فِي قَوْلِهِ: (الصِّ بَيْنَ الْلَّصُوصِيَّةِ) ، وَ(حُرُّ بَيْنَ الْحَرُورِيَّةِ): إِنْ شَتَّ جَعْلَتَهُ صَفَةً لِمُصْدِرِ مَحْذُوفٍ، وَالْتَّقْدِيرُ: لِصِّ بَيْنَ الْلَّصَّةِ الْلَّصُوصِيَّةِ، وَحُرُّ بَيْنَ الْحَرَبَةِ الْحَرُورِيَّةِ: «وَإِنْ شَتَّ قَلَّتْ غَيْرُهَا، وَذَلِكَ أَنَّ مَا لَا يَجِيءُ مِنَ الْأَمْنَةِ بِنَفْسِهِ قَدْ يَجِيءُ إِذَا اتَّصَلَتْ يَاءُ الْإِضَافَةِ بِهِ، وَذَلِكَ كَوْلُ الْأَعْشَى: (الْبَيْتُ فَأَبْيَلِيٌّ كَمَا تَرَى (فِيْغُلِيٌّ) وَلَوْلَا يَاءُ الْإِضَافَةِ لَمْ يَجِزْ ذَلِكَ، أَلَا تَرَى أَنَّه لَمْ يَأْتِ عَنْهُ (فِيْغُلِي)؟... فَكَذَلِكَ جَازَ لِصُوصِيَّةَ وَحَرُورِيَّةَ»^(٦).

أَمَّا رِوَايَةُ أَبِي عَبْيَةَ لِلْبَيْتِ فَهِيَ^(٧):

«وَمَا أَبْيَلِيٌّ عَلَى هِيْكَلٍ...» وَهِيَ عَلَى إِيدَالِ الْأَلْفِ مِنَ الْيَاءِ، كَمَا أَبْنَلَتْ مِنْهَا فِي (طَائِي).

(١) المنصف لكتاب التصريف (١: ١٦٣).

(٢) المصدر نفسه (١: ١٦٣).

(٣) المصدر نفسه (١: ١٦٣).

(٤) عمرو بن عبد الجن: شاعر جاهلي قديم، خلفَ على ملك جذيمة البرش بعد قتلها، فثار عه ابن أخت جذيمة: عمرو بن عدي اللخمي، وغلبه على الأمر، وكان الملك في الحيرة لابنه من بعده، معجم الشعراء: ١٨، والشعر فيه.

(٥) المسائل الحلية (٣٦٨ - ٣٧٠).

(٦) الحتحب (١: ٦٣ - ٦٤). وفي مقاييس اللغة (١: ٤٢ - أَبْلِي): «قال الخليل: الأَبْلِيلُ مِنْ رُؤُسِ النَّصَارَى، وَهُوَ الْأَبْلِيلُ؛ قَالَ الْأَعْشَى (الْبَيْتُ): يُرِيدُ أَبْلِيلًا؛ فَلَمَا اضطُرْتُمُ الْيَاءَ، كَمَا يَقُولُ: أَبْلِيقُ، وَالْأَصْلُ أَنْوَقُ».

(٧) المسائل الحلية (٣٧٠).

وممَّا جاء في شعر الأعشى ولم يَرِدْ عن العربِ أَنَّه جاء في شعره (يَقْنَ) مُصْنِدًا لـ (يَقْنَ)، وجعل الفَزَارَ الْقَيْرَوَانِيُّ هذا من ضرائِيرِ الشِّعْرِ؛ قال: «وممَّا يَجُوزُ للشَّاعِرِ: أَنْ يُجْزِي المُصْنِدَ عَلَى غَيْرِ المُصْنِدِ الْقِيَاسِيِّ... حَكَى قَوْمٌ أَنَّ مُصْنِدَ (أَفْعَلَ) جَاءَ عَلَى (فَعْلَ)، وَأَنْشَدُوا لِلْأَعْشَى^(١):»

وَمَا بِالْذِي أَبْصَرَنِي الْعَيْنُ
نُّمِنْ قَطْنِي يَأْسٌ وَلَا مِنْ يَقْنَ

وَإِنَّمَا يَقُولُ: يَقْنَ يَقْنَانَا وَيَقْنَانَا^(٢)، وَلَكِنْ صاحِبُ الْقَامُوسِ ذَكَرَ مُصْنِدَ الثَّلَاثِيَّ (يَقْنَ) كَفْرَخَ، فَقَالَ: يَقْنَانَا وَيَحْرُكَ^(٣)، فَإِذَا كَانَ الْأَعْشَى بَنَاءً عَلَى الْثَّلَاثِيِّ فَلَيْسَ فِيهِ مُخَالَفَةُ لِلْقِيَاسِ.

وَمِنْ هَذَا أَنَّهُ جَاءَ بـ (خُنُولَ) مُصْنِدًا لـ (خَلَلَ)، فَقَالَ^(٤):
مَتَّيْ أَذْعُ مِنْهُمْ نَاصِرِي يَأْتِي مِنْهُمْ كَرَادِيسْ مَأْمُونٌ عَلَيْهِ خُنُولُهَا

يَرِدُ أَنَّهَا لَا تَخْنَلُهُ، وـ (خُنُولَ) مُصْنِدٌ لَمْ يَرِدْ فِي الْمَعْجمَاتِ، وَإِنَّمَا وَرَدَ قَوْلُهُمْ: خَنَّلَهُ خَذَلَأَنَّهَا^(٥).

وَمِمَّا وَرَدَ فِي دِيْوَانِهِ وَلَمْ يَرِدْ فِي الْمَعْجمَاتِ قَوْلُهُ^(٦):
وَقَبْيَانِ صِيقِي لَا ضَغَافَانِ يَيْتَهُمْ وَقَدْ جَعَلُونِي فَيْسَحَاهَا مَكْرَمًا
جَاءَ فِي شِرْحِهِ: «فَيْسَحَاهَا: لَمْ أَعْثِرْ لَهَا عَلَى أَصْلٍ، وَفِي الْمَعَاجِمِ: وَهُوَ يَمْشِي الْفَيْسَحِيُّ، أَيْ
يُبَاعِدُ فِي خُطْوَهُ»، وـ (الْفَيْسَحِيُّ) كَالْفَيْسَحِيُّ: مَبْاعَدَةُ الْخُطْوَهِ^(٧).
وَوُرِدَتْ فِي دِيْوَانِهِ الْفَاظُ لَمْ يُعْرَفْ لَهَا مَعْنَى عَلَى وَجْهِ النَّقْةِ، مُثِلُ لَفْظِ (شَاحِرَنَدَ) فِي
قَوْلِهِ^(٨):

وَمَا كُنْتُ شَاحِرَنَدًا وَلَكِنْ حَسِبَتِي إِذَا مِنْحَلَ سَدَى لِي الْقَوْلَ أَنْطِقَ

(١) الْدِيْوَانُ (٧٣).

(٢) ضرائرُ الشِّعْرِ لِلفَزَارِ (١٧٠ – ١٧٢).

(٣) الْقَامُوسُ: (يَقْنَ).

(٤) الْدِيْوَانُ (٢٢٥). وـ الْكَرَادِيسْ: جَمْ كَرْدُوْسَة، وَهِيَ الْقَطْعَةُ الظَّيْمِيَّةُ مِنَ الْخِيلِ.

(٥) الْقَامُوسُ (خَلَلَ).

(٦) الْدِيْوَانُ (٣٤٣).

(٧) الْقَامُوسُ: (ضَجَّ).

(٨) الْدِيْوَانُ (٢٧١). وـ مِنْحَلٌ: لَمْ شَيْطَانُ الشِّعْرِ الَّذِي كَانَ الْأَعْشَى يَزْعُمُ أَنَّهُ يُعْدِهُ بِالشِّعْرِ. وَمِنْهُ لَهُ الْقَوْلُ: أَيْ نَسْجَنَةُ نَهَاءٍ وَهِيَهَا.



قال في شرحه: «قالوا إن معناه متعلم»، ولم أجده له مادة في القاموس.

ومثلها للفظتان (السّكّي) و(فِتْنَقٌ) في قوله^(١):

كما جَوَزَ السَّكُّيُّ فِي الْبَابِ فَتَّنَقُّ
ولا بُدُّ مِنْ جَارِ يُجِيزُ سَبِيلَهَا

قال الشارح: «السّكّي»: ذكروا فيه معانٍ كثيرة، فقالوا: إنه المسمار أو الدينار أو البريد. والفيتن قالوا إنه النجّار أو البواب أو الملك، وسئلوا الأصمعي عن الكلمتين فلم يعرّفهمَا».

ونجد الأعشى إذا جمع بعض المفردات جمّع تكسير خالف القياس في ذلك، كقوله^(٢):

وَجِئْتَ إِذَا اصْنَطَلُحُوا خَيْرَهُمْ وَزَنْتَنَكَ أَقْبَأْتَ أَرْتَادِهَا

فجّمَع لفظ (زنـد) على (أرـنـاد)، والعـرب تجمع ما جاء على (فعـل) من الأسماء الثلاثة الصحيحة العـتنـ السـاكـنـة جـمـعـ قـلـةـ عـلـىـ (أـفـعـلـ)، قال سـيـبـوـيـهـ: «أـمـاـ ماـ كـانـ عـلـىـ ثـلـاثـةـ أـحـرـفـ وـكـانـ (فـعـلـ) فـإـنـكـ إـذـ تـلـتـتـ إـلـىـ أـنـ تـعـشـرـ فـإـنـ تـكـسـيـرـةـ (أـفـعـلـ)... إـنـاـ جـاـوزـ العـدـدـ هـذـاـ فـإـنـ الـبـنـاءـ قـدـ يـجـيـءـ عـلـىـ (فـعـلـ) وـعـلـىـ (فـعـولـ)... وـرـبـمـاـ جـاءـ (فـعـيلـ) وـهـوـ قـلـيلـ... وـأـعـلـمـ أـنـهـ قـدـ يـجـيـءـ فـيـ (فـعـلـ): (فـعـالـ) مـكـانـ (أـفـعـلـ)، قـالـ الشـاعـرـ: [وـأـنـشـدـ بـيـتـ الأـعـشـيـ] وـلـيـسـ ذـلـكـ بـالـبـابـ فـيـ كـلـامـ الـعـرـبـ»^(٣). وأنـشـدـةـ الـمـبـرـدـ^(٤) شـاهـدـاـ عـلـىـ مـاجـأـةـ فـيـ جـمـعـ (فـعـلـ) غـيـرـ مـعـنـدـ عـلـىـ (فـعـالـ) مـشـبـهـاـ يـغـيـرـهـ خـارـجـاـ عـنـ بـاـبـهـ.

ومـثـلـ ذـلـكـ أـنـهـ جـمـعـ لـفـظـ (أـنـفـ) عـلـىـ (أـنـافـ) فـقـالـ^(٥):

إـذـ رـوـحـ الرـاءـعـيـ الـلـفـاحـ مـعـزـبـاـ وـأـنـسـتـ عـلـىـ آنـافـهـ اـعـرـافـهـاـ

أنـشـدـةـ سـيـبـوـيـهـ^(٦) نـظـيرـاـ لـ (أـرـنـادـ) فـيـ شـنـوذـ جـمـعـهـاـ عـلـىـ وزـنـ (أـفـعـالـ)، وـكـانـ حـقـ (أـنـفـ)
أـنـ يـجـمـعـةـ جـمـعـ كـثـرـةـ عـلـىـ (فـعـولـ).

(١) الـبـيـوـنـ (١٧٢).

(٢) الـبـيـوـنـ (١٢٣). وـالـزـنـدـ: أحـدـ الـرـتـنـينـ، وـهـوـ الـفـودـ الـأـعـلـىـ الـذـيـ تـنـفـخـ بـهـ النـارـ؛ وـتـقـبـ الـزـنـدـ: خـرـجـتـ نـارـهـ.

(٣) كتاب سـيـبـوـيـهـ (٢: ٥٦٨ - ٥٦٧) (باب تكسير الواحد للجمع).

(٤) المـقـضـبـ (٢: ١٩٥ - ١٩٦).

(٥) كتاب سـيـبـوـيـهـ (٣: ٥٦٨)، وـهـوـ فـيـ الـبـيـوـنـ (١٣٧)؛ وـالـرـوـلـيـةـ فـيـهـ:

لـذـاـ رـوـحـ الرـاءـعـيـ الـلـفـاحـ مـنـجـلاـ وـأـنـسـتـ طـاـقـةـ اـعـرـافـهـاـ

وـهـوـ تـرـيفـ، إـلـاـ قـدـ رـدـ الصـمـيرـ فـيـ قـوـلـهـ: (أـنـفـهـ) عـلـىـ حـذـفـ مـفـهـومـ مـنـ الـمـيـاقـ وـهـوـ الـأـرـضـ؛ أـيـ: تـبـرـ الـلـفـاحـ الـثـبـارـ فـيـ الـأـقـاقـ بـسـبـبـ الـقـطـطـ. الـلـفـاحـ: الـأـلـ نـوـلـتـ لـلـبـنـ. وـالـمـعـزـبـ: الـذـيـ يـعـزـبـ بـمـلـثـيـهـ عـنـ النـاسـ فـيـ الـمـرـعـيـ.

(٦) كتاب سـيـبـوـيـهـ (٣: ٥٦٨).



ومن هذا أنه جمَع لفظُ المُصْدِر (فعل) جمَعَ تكسير على (فَاعِل) ، حَمَلاً له على ما يُكَسِّرُ عليه (فَاعِل) ؛ قال - وقد جمَع لفظُ (سَيْل) على (سَوَالِيٰ)^(١) :
فَلِيَتَكَ حَالَ الْبَخْرُ دُونَكَ كَلَةٌ وَكَنْتِ لَقَيْ تَجْرِي عَلَيْهِ السَّوَالِيٰ

أي السُّيُول ؛ وعلَى ابنِ جنِي ذلك بقوَّة شَبَهِ المُصْدِر باسم الفاعل ، فقال : « وَيَدُكَ عَلَى قُوَّةٍ شَبَهِ المُصْدِر بِالصَّفَةِ [بريد] باسم الفاعل] وقوَّةٌ كُلُّ واحدٍ منها مَوْقِعُ صاحبه ، وَنَلَكْ نَحْرُّ قوله تعالى : **فَلَمْ أَرَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَا وُكِّمْ عَوْزًا** [الملك ٣٠ / ٦٧] أي غائرًا ... وقولهم : قُسْمَ قائمًا ، أي قياماً ، وعليه أيضًا كسرُوا المُصْدِرَ وهو (فعل) على ما يُكَسِّرُ عليه (الفاعل) في الوصف ، وهو (فَاعِل) ، أَنْشَدَنَا أَبُو عليٰ :

وَإِنَّكَ يَا عَامَ ابْنَ فَارِسٍ قَرْزِلٌ مُعِيدٌ عَلَى قِيلِ الْخَنَّا وَالْهَوَاجِرِ

بريد جمَع (هُجْزٌ) ، فكانه كسر (هاجرًا) على (هواجر) ، وأنشدنا أيضًا
فَلِيَتَكَ حَالَ الْبَخْرُ دُونَكَ كَلَةٌ وَكَنْتِ لَقَيْ تَجْرِي عَلَيْهِ السَّوَالِيٰ

بريد (السُّيُول) جمَع (سَيْل) ، وهو كثير جدًا^(٢) . واستشهد ابنُ جنِي أيضًا ببيت الأعشى على أنَّ قولَ الحطَبَيَّةَ :

مَنْ يَقْعِلُ الْخَيْرَ لَا يَغْدِمُ جَوَازِيَّةً لَا يَذْهَبُ الْعُرْفُ بَيْنَ اللهِ وَالنَّاسِ

يتحمل أن يكون قوله : (جوازِيه) جمَع (جزاء) « لِمُشَابَهَةِ المُصْدِرِ اسْمَ الْفَاعِلِ »^(٣) ، وإن كان الظاهر أن يكون (جوازي) جمَع (جاز) ، أي : لا يَعْدُ شاكِرًا عليه؛ فاحتُمل قولُ الحطَبَيَّة وجهنِ، ثانِيهما — أي أن يكون جمَع جاز — أقوى من الأول.

ومثل جمَع (سَيْل) على (سَوَالِيٰ) جمَع (خَتَم) على خواتِم في قول الأعشى^(٤) :

يَكْلِنَ حَرَامَ مَا أَحِلَّ بِرِبِّنَا وَتَقْرَلَ أَمْوَالًا عَلَيْهَا الْخَوَاتِم

(١) الديوان (٢٣٣)؛ ورواية سبوبيه «...تَجْرِي عَلَيْكَ...».

(٢) المحتب (١: ٥٧). والبيت الأول الذي أنشده أبو علي هو نسلمة بن الغوثُب الأنصاري يخاطب عامر بن الطفلي العامي؛ وقرزل: هو فرس الطفلي بن مالك العامي، وكان قرزل من ولدِ داحس، ويُلقب الطفلي بـ (فارس قرزل). والختن: القاشش من القول، والمُجزَّ: مثلاً؛ لنظر: أسماء خيل العرب — للقدحاني (١٩٨).

(٣) الخصائص (٢: ٤٨٩) وبيت الحطَبَيَّة في ديوانه (٥١).

(٤) الديوان (١٢٩). يخاطب به يزيد بن منذر الشيباني ويهدنه بالقتل ويحكي قول النساء وهن يندبنه؛ فارداً بالرُّبُّ هنا المتن.



ولنْ كانَ هذَا يحتمل وجہیْنِ، كبیتُ الْحُطْبَیَّةِ، أحدهما أَنْ يكونَ جَمْعُ (خَاتَم)، والآخر أَنْ يكونَ جَمْعُ (خَاتَم)، أي آثارِ الخواتِم، ولكنَّ هذَا لَا يمنعُ أَنْ يكونَ الأول مَرَاداً وقولاً^(١).

وَمِنْ هذَا أَيْضًا جَمْعُهُ (حاجة) عَلَى (حوائج) فِي قَوْلِهِ^(٢):

النَّاسُ حَسْوَلَ قَبَابِيَّهُ أَهْلُ الْحَوَائِجِ وَالْمَسَائِلِ

والحوائج جَمْعُ (حاجة) عَلَى غِيرِ قِيَاسٍ، كَأَنَّهُ جَمْعُ (حاجة)، «وَكَانَ الْأَصْمَعِيُّ يَنْكِرُ هذَا الْحَرْفَ وَيَدْعُعُ أَنَّهُ مُوْلَدٌ، قَالَ ابْنُ بَرِّيٍّ: إِنَّمَا أَنْكَرَهُ الْأَصْمَعِيُّ لِخَرُوجِهِ عَنْ قِيَاسِ جَمْعِ (حاجة)، وَالنَّوَوِيُّونَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُ جَمْعٌ لِوَاحِدٍ لَمْ يَنْطَقْ بِهِ وَهُوَ حَاجَةٌ... وَأَمَّا قَوْلُ الْأَصْمَعِيِّ إِنَّهُ مُوْلَدٌ فَإِنَّهُ خَطَا مِنْهُ؛ لَأَنَّهُ قَدْ جَاءَ ذَلِكَ فِي حَدِيثٍ سَيِّدَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَفِي أَشْعَارِ الْعَرَبِ الْفَصْحَاءِ...»^(٣).

وَفِي شِعرِهِ إِبْدَالُ بَعْضِ الْحُرُوفِ الَّتِي لَمْ يُسْمَعْ إِبْدَالُهَا عَنِ الْعَرَبِ، وَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ^(٤):

أَيَّامُ أَمْتَحَكَ الْمَوْدَهُ كُلُّهَا مِنْيٌ وَأَرْعَى بِالْمَغْبِبِ الْمَاحِدَا

فَقَدْ جَاءَ فِي شِرْحِهِ أَنَّهُ أَرَادَ الْمَعْنَدَةَ، فَقَلْبُ الْعَيْنِ هَمْزَهُ، وَالْهَاءُ حَاءُ، وَقَدْ ذَكَرَ ابْنُ جِنِّيَ أَنَّ الْحَاءَ لَا تَكُونُ بَدْلًا إِلَّا فِيمَا شَدَّ عَنْهُمْ^(٥).

وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلِهِ^(٦):

قَبَاتٌ عَنْوَابٌ لِلْسَّمَاءِ كَانَمَا يُوَائِمُ رَهْطًا لِلْعَزُوبَةِ صُلَيْمًا

فَجَمْعُ (صَانِمٍ) عَلَى (صُلَيْمٍ)، وَأَصْلُهُ (صُرْؤَمٌ)، فَأَبْدَلَ الْوَاوَيَاءُ، وَقَدْ ذَكَرَ الْمَرْزَبَانِيُّ بِسَنْدٍ قَوْيٍّ لَّا رُوَيْهَةَ بْنَ الْعَجَاجَ سَئَلَ عَنْ قَوْلِ أَبِيهِ^(٧):

غَيْرُ ثَلَاثٍ فِي الْمَحْلِ صُلَيْمٌ

(١) *الخصاتص* (٤٨٩).

(٢) *الديوان* (٣٨٩).

(٣) *اللسان* (حوج). وَفِيهِ بَيْتُ الْأَعْشَى وَغَيْرُهُ مِنَ الشَّواهدِ مِنَ الْحَدِيثِ وَأَشْعَارِ الْعَرَبِ، ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّ الْأَصْمَعِيَّ رَجَعَ عَنِ إِكْلَاهِهِ.

(٤) *الديوان* (٢٧٧).

(٥) سِرْ صَنَاعَةُ الْإِعْرَابِ (١٩٦).

(٦) *الديوان* (٣٤٥). يَصِفُ ثُورًا وَحَثَنَةً، وَالْعَذْبُ: الَّذِي يَنْتَرِكُ الْأَكْلَ مِنْ شَدَّةِ الْعَطْشِ، وَيَوْمَنِ: يَوْمَقُ وَيَصْنَعُ مِثْلَ صَنْعِ ثَنِّ

يَوْانِهِ، وَالْعَزُوبَةُ: الْأَرْضُ الْبَعِيدَةُ.

(٧) *ديوان المجاج* (١: ٤٤٤).



قال: ثُبَّةٌ بِهِ فِي الْمَتَّهِينَ، هُوَ (صُومٌ)^(١)؛ فَرَدَهُ رُوبَةٌ إِلَى السَّوَاوِ، وَإِنْ كَانَ صَاحِبُ الْقَامُوسِ أَوْزَدَ جَمْعَ صَائِمٍ بِالسَّوَاوِ وَالْبَيَاءِ، (فَإِنَّ الْمَرْزَبَانِيَ يَسْنَدُهُ التَّوْيِيُّ يَكَادُ يَقْطَعُ بِأَنَّ السَّوَاوِ هِيَ الْأَصْلُ، وَأَنَّ الْبَيَاءَ قَدْ اِنْتَهَاهَا الْعَجَاجُ إِيدَالًا مِنَ الْوَاوِ)^(٢)، وَمَتَّهُ يَكُونُ جَمْعَ الْأَعْشَى. ووردت في شعر الأعشى مواضع صحة فيها ما حقة أن يُقلَّ، وذلك في قوله المشهور^(٣):

وَقَدْ عَدَنَتْ إِلَى الْحَانُوتِ يَتَبَعَّضِي شَاوِي مِثْلُ شَلَوْ شَلَشَلُ شَوَّلْ

وصحة الواو في قوله (شول) شادة، فهي متخركة وقيلها حرفة مفتوحة، والقياس أن تقلب الأنماط، فبقال (شال) مثل: بات، وذار، وناب، ورجل مال (نو مال)، وكثيش صاف (كثير الصوف) ويوم راخ (شديد الريح)، ويوم طان (كثير الطين)؛ وقال ابن جني مستشهدًا ببيت الأعشى على قراءة ابن عباس رضي الله عنه وغيره: «إِنَّ بَيْوَتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ» (الأحزاب: ١٣/٣٣) بكسر الواو: «صحة الواو في هذا شادة من طريق الاستعمال، وذلك أنها متخركة بعد فتحة، فكان قياسها أن تقلب الأنماط، فبقال: عارة... ومتل (عورة) في صحة وأوها قولهم: رجل عوز لوز، أي لا شيء له، وقول الأعشى: (البيت)، فكان (عورة) أسهل من ذلك شيئاً، لأنها كانت جارية على قوله: عور الرجل، فهو بلفظه والممعنون يلقين، لأنَّ المنزل إذا أغزر [أي بنت عورته]، وهي الحال الذي فيه] فهناك إخلاص واحتلال»^(٤).

وعمل ابن جني في (الخصائص) سبب صحة الواو في (شول) وأمثالها نحو: عور وقوسد وخونة ومثلها مما يقتضي مجيء وأوه متخركة بعد فتحة إعلال هذه الواو، فقال: إنَّ سبب صحة هذه الحروف طريف، «ونذلك لأنهن شبهاً حركة العين [والعين هنا هي الواو] التابعة لها بحرف اللين التابع لها، فكانَ فَعْلًا [أي ما جاء على وزن فعل من هذه الأسماء التي لم تعل عندها، مثل: قَوْدٌ فَعَلٌ، وكَانٌ فَعْلًا [مثلك شول] فَعَلٌ؛ فكما يصح نَحْوُ جَوَابٌ [مما جاء على فَعَلٌ، وعَيْنَهُ وأوَّلَ بعدها الف زاندة]... وطَوْبِيلٌ وحَوَّبِيلٌ [مما جاء فَعَلٌ، وعَيْنَهُ وأوَّلَ بعدها ياء زاندة] فَطَلَّ نَحْوُهُ من ذلك صَحَّ باب القَوْدِ... والشَّوْلِ، من حيث شبهاً فتحة العين بالآلف من بعدها، وكسرتها بالياء من بعدها»^(٥).

(١) الموضع (٢١٨).

(٢) العجاج - حياته ورجره (٤٣٦).

(٣) الديوان (١٠٩). والحانوت: الخمار، والشاوي: من يشوى اللحم، والمثلث والشلول: الذي يشل الإبل، أي يسوقها، والشلشل: الخفيف السريع في العمل، والشلول: الذي يحمل الشيء.

(٤) المحتسب (٢: ١٧٦).

(٥) الخصائص (٣: ٥١ - ٥٢).



وربما جاء الأعشى بخلاف ما جاء به في (شول)، فترأه يُعَلِّمُ ما تُبَقِّيَهُ الْعَرَبُ صَحِحًا، حَمْلًا لَهُ عَلَى غَيْرِهِ، وَنَلَكَ جَمْعًا (ثُورًا) عَلَى (ثِيرَةٍ) فِي قَوْلِهِ^(١):
فَطَلَ يَأْكُلُ مِنْهَا وَهِيَ رَائِعَةٌ حَذَ النَّهَارِ تُرَاعِي ثِيرَةَ رَئَةِ

وكان مذهبُ الْعَرَبِ في جمِيعِ ثُورٍ أَنْ تقولُ (ثُورَة) فَيُبَقِّيُ عَلَى الْوَوْ، عَلَى رَغْمِ تَحْرِكِهَا وَمَجِيءِ الْكِسْرَةِ قَبْلَهَا، لَأَنَّ الْعَرَبَ تَرَاعِي فِي الْجَمْعِ حَالَ الْمَفْرَدِ، لَأَنَّهُ أَسْتَقَ مِنَ الْجَمْعِ حَكْمًا يَقُولُ ابْنُ جَنِي - إِيْثَارًا لِلتَّجَانِسِ وَالشَّابَهِ - وَحَمَلَ الْفَرَعَ عَلَى الْأَصْلِ «أَلَا تَرَاهُمْ لَمَّا أَعْلَمْتُ الْوَوْ فِي الْوَاحِدِ أَعْلَوْهَا أَيْضًا فِي الْجَمْعِ فِي نَحْوِ: قِيمَةُ وَقِيمَةٍ، وَتَبِيمَةُ وَتَبِيمَةٍ، وَلَمَّا صَحَّتْ فِي الْوَاحِدِ صَحَّوْهَا فِي الْجَمْعِ فَقَالُوا: زَوْجٌ وَزَوْجَةٌ، وَثُورٌ وَثُورَةٌ»^(٢) وَلَمَّا (ثُورَة) فِيمَا وَرَدَ عَنْهُمْ فَإِنَّ ابْنَ جَنِي يَنْكِرُ فِي سَبِّ إِعْلَالِ وَأَوْهَا ثَلَاثَةَ أَقْوَالٍ: الْأُولَى أَنَّهُ شَادٌ، وَهُوَ مَذَهَبُ سَبِّيْوِيْهِ، وَالثَّانِي أَنَّهُمْ أَعْلَوْهَا لِيُفَصِّلُوا بِذَلِكَ بَيْنَ الْثُورِ مِنَ الْبَقَرِ، وَالثُورُ الَّذِي هُوَ قَطْعُ الْأَقْطَطِ وَالَّذِي يَجْمِعُونَهُ عَلَى (ثُورَة) بِالْتَّصْحِيحِ، وَهُوَ مَذَهَبُ الْمِبَرَّدِ، وَالثَّالِثُ أَنَّهَا مَنْقُوصَةٌ مِنْ (إِيْثَارَة)، فَتَرَكُوا الْإِعْلَالَ فِي الْعَيْنِ أَمَارَهُ لَهَا نَوَّوْا مِنَ الْأَلْفِ، وَهُوَ مَذَهَبُ أَبِي بَكْرِ بْنِ السَّرْجَاجِ^(٣)؛ فَعَلَى الْقَوْلَيْنِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي يَكُونُ إِعْلَالُ الْوَوْ فِي (ثِيرَة) مُخَالِفًا لِمَذَهَبِ الْعَرَبِ فِي تَصْحِيحِ أَمْثَالِهَا، هَذَا مَعَ مَلْاحِظَهُ أَنَّ الْأَعْشَى سَكَنَ عَيْنَ (ثُورَة) فَصَارَتْ (ثُورَة) فَقَبِيلَتْ الْوَوْ يَاءً لِسَكُونِهَا وَكَسْرَ مَا قَبْلَهَا. وَعَلَى التَّالِثِ يَكُونُ قَدْ حَذَفَ بَعْضَ أَجْزَاءِ الْكَلْمَةِ وَسَكَنَ مَا كَانَتْ حَرْكَتَهُ دَلِيلًا عَلَى حَذْفِ مَا حَذَفَ.

وَمَمَّا خَالَفَ فِيهِ الْأَعْشَى مَذَهَبَ الْعَرَبِ أَنَّهُ أَثْبَتَ الْأَلْفَ مِنْ ضَمِيرِ الْمُتَكَلِّمِ (أَنَا) فِي الْوَصْلِ، وَحَقُّهَا أَنْ تَسْقُطَ فِي الْوَصْلِ وَتَبْثَثَ فِي الْوَقْفِ، فَقَالَ^(٤):
فَكَفَ أَنَا وَاتَّخَالِي الْقَوْا فِي..... وَيَ بَعْدَ الْمَشِيبِ، كَفَى ذَلِكَ عَارًا

فَاجْرَى (أَنَا) فِي حالِ الْوَصْلِ مُجْرَاهَا فِي حالِ الْوَقْفِ، وَكَانَ حَقُّ الْأَلْفِ أَنْ تَحْذَفَ مِنْهَا؛ لَأَنَّ الْأَسْمَاءِ مِنْ (أَنَا) هُوَ (أَنَّ) فَرِيدَتِ الْأَلْفُ لِلْوَقْفِ^(٥).

(١) للبيان (١٥٥) ورواية ابن جني: «...صَنَدَرَ النَّهَارِ بِرَاعِي...».

(٢) الخصلتين (١: ١١١).

(٣) الخصلتين (١: ١١١).

(٤) للبيان (١٠٣) وروايتها: «فَهَذَا لَمَّا مَا لَتَحَالَى الْقَوْلَيْ...» وَلَا شَاهِدٌ فِيهِ عَلَى هَذِهِ الرَّوْلِيَّةِ.

(٥) ضرائب الشعر للقازاز (٨٦٠)، وضرائب ابن عصفر (٤٩)، ومغني الليب (٤١٢)؛ ولشارق القازاز إلى رواية أخرى هي: «فَكَفَ يَكُونُ...» وَلَا شَاهِدٌ فِيهِ عَلَى هَذِهِ الرَّوْلِيَّةِ.

وإذا كان الأعشى في هذا البيت يثبت ما حفظه أن يختنق، فإنه كثيراً ما يحذف ما حفظه الإثبات، فمن ذلك حذفة الواو الواقعة صلة لـهاء الضمير المتحرّك ما قبلها في الوصل، إجراء لها مجرى الوقف^(١)، في قوله^(٢):

وَمَالَةُ مِنْ مَجْدٍ تَلِيدُ وَلَا لَهُ
مِنَ الرَّيْحَ حَظٌ لَا جَنُوبٌ وَلَا الصَّبَّا

فعد إنشاد البيت لأنّه من لفظه هكذا «وَمَالَةُ» بالضمّ وحده، والوجه أن يلفظ: «مَالَهُ». ومن باب الحذف في شعره أنه يحذف بعض حروف الكلمات، نحو حذف نون (من) في قوله^(٣):

وَكَانَ الْخَمْرُ الْمَدَامَةُ مِنَ الْإِنْ..... فَقْطُ مَمْزُوجَةُ بِمَاءِ زَلَّ

يريد: من الإسفنج، فحذف النون لإقامة الوزن، وذهب ابن عصفور إلى أن حذفها «للتقاء الساكنين تشبيهاً لها بالتونين أو بحرف المد واللين، من حيث كانت ساكنة وفيها غنة، وهي فضل صوت في الحرف، كما أن حرف المد واللين ساكن، والمد فضل صوت فيه»^(٤). ومنه حذف الآلف من لفظ (الكتآن) في قوله^(٥):

هُوَ الْوَاهِبُ الْمُسْمِعَاتُ الشَّرُوُ.. بَيْنَ الْحَرَيرِ وَبَيْنَ الْكَتَنِ

يريد: الكتان، لأن ثياب الكتان «مُعْتَدلة في الحر والبرد والبتوسة، ولا تلزق بالتنفس ويقل فملأه»^(٦)، وأما الكتان فهو «لطخ الدخان، والسواد بالشقة، والتلرج، وتراب أصل النخلة، والذرن، والوسخ»^(٧) فلا بد أن يكون الأعشى أراد الكتان، ولكن حذف الآلف وخفف الحرف المضمن قبله ليستقيم له الوزن.

ومثل تخفيف الشدة في (الكتآن) – وهو نوع من الحذف – تخفيف الواو في لفظ (فوار)، في قوله^(٨):

(١) كتاب سيبويه (١: ٢٩ - ٣٠)، وضرانثر القزار (١٥٠)، وضرانثر ابن عصفور (١٢٢).

(٢) الديوان (١٦٥). وروايته: «وَمَا هَذِهِ مَجْدٌ...» ولا شاهد في هذه الرواية.

(٣) الديوان (٥٥). وروايته: «وَكَانَ الْخَمْرُ الْمَدَامَةُ مِنَ الْإِسْفَنْجِ...» ولا شاهد في هذه الرواية.

(٤) ضرانثر ابن عصفور (١١٤).

(٥) الديوان (٧١).

(٦) القاموس: (كتن).

(٧) القاموس: (كتن).

(٨) الديوان (٣٣٣).



نَحْتِيَا جَمِيعاً وَلَمْ يَفْكِرْ طَغْنَ لَنَّا فِي الْكُلِّ فَوْأَرْ

يريد: طَغْنَ فُوَّارَ عَنِيفٌ وَاسْتَهْنَادٌ يَنْدَعُ مِنْهُ التَّمُّ، فَخَفَّ التَّشْتِيدُ لِضَرُورَةِ الشِّعْرِ.

ومِثْلُه تخفيف الميم الزائدة الداخلة على لفظ الجملة، في قوله^(١):

كَحْفَةٌ مِّنْ أَبِي رِيَاحٍ يَسْمَعُهَا لِأَهْمَمِ الْكُبَارِ

فالْمِيمُ في قوله (لَاهُمْ) مُشَدَّدٌ في الأصل، تَزَادُ فِي آخر لفظ الجملة بِدَلَالٍ مِّنْ أَدَاءِ النَّدَاءِ (با) وَلَكِنَّ الْأَعْشَى خَفَقَهَا^(٢). وَذَهَبَ هَذَا الْبَيْتُ شَاهِداً لِدِي النَّحْوَيْنِ وَالْلُّغْوَيْنِ عَلَى أَنَّ لَفْظَ الْجَلَّةِ (الله) أَصْلُهُ (لَاهُ) ثُمَّ تَحْلَّتْ عَلَيْهَا (الـ)^(٣).

وَمِنْهُ أَنَّهُ رَبِّما اكْتَفَى بِالْحُرْكَاتِ مِنْ حُرُوفِ الْمَدِّ، فَهُوَ يَكْتَفِي بِالْكُسْرَةِ مِنْ الْيَاءِ فِي قوله^(٤):

وَأَخْرُو الْغَوَانِ مَنْتَى يَشَا يَصْرِمَنَةَ وَيَقْنَنَ أَعْدَاءَ بَعْيَدَ وَدَادَ

أَرَادَ الْغَوَانِي، «فَاكْتَفَى بِالْكُسْرَةِ مِنْ الْيَاءِ، وَهُوَ كَثِيرٌ جَدًا [عِنْدَ الْعَرَبِ]»^(٥)، وَوَجَهَ هَذَا عَنْ أَبِنِ عَصْفُورِ أَنَّهُ تَشْبِيهٌ بِقَصْرِ الْمَمْتُودِ أَوْ بِخَفْفَةِ الْيَاءِ مَعَ التَّنْوِينِ «مِنْ جَهَةِ أَنَّ (الْأَلْفَ وَاللَّامُ) وَ (الْإِلَاضَافَةِ) يَعْلَمُ بِالْتَّنْوِينِ، فَحُكِمَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا بِحُكْمِ مَا عَاقِبَهُ، فَكَمَا تَحْذَفُ الْيَاءُ فِي (غَوَانِ) مَعَ التَّنْوِينِ فَكَذَلِكَ حَذَفَ فِي قَوْلِهِ: ... (الْغَوَانِ) مَعَ الْأَلْفِ وَاللَّامِ»^(٦)، وَذَهَبَ الْفَزَازُ إِلَى أَنَّهُ مِنْ تَوْهُمِ الشَّاعِرِ أَنْ حَذَفَهَا أَصْلُ فِيهَا، حَمْلًا عَلَى حَذَفِهَا مَعَ التَّنْوِينِ^(٧).

وَمِنْ اكْتِفَائِهِ بِالْكُسْرَةِ عَنِ الْيَاءِ قَوْلِهِ^(٨):

وَلَقَدْ شَرِبْتُ نَمَانِيَا وَنَمَانِيَا وَنَمَانِيَا

(١) الْبَيْوَانُ (٣٣٣).

(٢) مِنْ صَنْيَادِعِ الْأَعْرَابِ (٤٢٠).

(٣) انْظُرْ مَثَلًا: كِتَابَ سَيِّدِيَّوْهِ، مَسْفَرَ السَّعَادَةِ، وَالْلَّسَانِ، وَخَزَانَةَ الْأَدَبِ.

(٤) الْبَيْوَانُ (١٧٩)، وَرَوْلِيَّتَهُ: «وَأَخْرُو النَّسَاءِ...» وَلَا شَاهِدٌ فِيهِ، وَوَرَدَتْ رَوْيَا: «وَأَخْرُو الْغَوَانِ...» فِي: كِتَابَ سَيِّدِيَّوْهِ (١: ٢٦ - ٢٨)، وَالْمَنْصُفُ لِكِتَابِ التَّصْرِيفِ (٢: ٧٣ - ٧٤)، وَضَرِلَّرُ أَبِنِ عَصْفُورِ (١٤٣)، وَضَرِلَّرُ أَبِنِ عَصْفُورِ (١١٩).

(٥) الْمَنْصُفُ لِكِتَابِ التَّصْرِيفِ (٢: ٧٣ - ٧٤).

(٦) ضَرِلَّرُ أَبِنِ عَصْفُورِ (١١٩ - ١٢٠).

(٧) ضَرِلَّرُ الشَّعْرِ، سَيِّرَاتُ (١٤٣).

(٨) لِيسْ فِي دِيْوَانِهِ، وَهُوَ فِي سَفَرِ التَّعَدَّادِ (٢: ٧٧٢) مَنْسُوبًا لِلْأَعْشَى.

قال صاحب (سفر السعادة): «اللون في (ثمان عشرة) مكسورة، لأنَّه أراد ثمانية عشرة»^(١) لئلا يتوهم القارئ أنَّ (ثمان) تقرأ (ثمان) لأنَّها معطوفة على (ثمانية) قبلها، فثبتة على أنَّ الشاعر قد اجتنأ بالكسرة عن الباء.

ولكن الأعشى ربما حذف الباء، وحذف الكسرة من الحرف الذي قبلها بتسكينه؛ قال^(٢):

وَبَدَرْتَ الْقَوْلَ أَنْ حَيَّتُهَا ثُمَّ أَنْشَأْتُ أَفْدَى وَاهَنَ

والالأصل: أهنتي، فسهَّل الهمزة فصارت: وأهنتي، ثمَّ حذفت الباء وسكتت الثانية من المُسْنَدة.

ومثل هذا قوله في قصيدة أخرى^(٣):

وَأَفْرَزْتُ عَيْتَيِّ مِنْ الْغَائِيَّا..

يريد: أزني.

ومثله قوله^(٤):

وَكَتَتْ أَمْرًا زَمْنًا بِالْعِرَاقِ

ومنه حذف باء المتكلَّم من دون أن يجترئ عنها بالكسرة، مع إيقائه على نون الوقفية في قوله^(٥):

فَهَلْ يَمْتَعْنِي ارْتِيَادُ الْبِلَادِ..

الَّذِينَ أَخْوَ الْمَوْتِ مُسْتَوْنِقاً

وفي قوله في القصيدة نفسها^(٦):

وَمِنْ شَانِي كَاسِفُ وَجْهَهُ

وَلَكِنَّ رَّئِي كَفَى غَيْرِتِي

أَخْاتِقَهُ.. (الخ).

(١) سفر السعادة وسفر الإقداد (٢: ٧٧٢ - ٧٧٣).

(٢) الديوان (٤٠٧).

(٣) الديوان (٦٧).

(٤) الديوان (٧٥).

(٥) الديوان (٦٥).

(٦) الديوان (٦٩).



وفي قوله من القصيدة نفسها^(١):

وَحَوْلِيَ بَخْرَ وَأَشْنَى عَنْهَا
... فَجِئْتُكَ مُرْتَادَ مَا خَبَرُوا

يريد: يأتيني، وأنساني، وأنكرني، وبليغني، وأنعدنى، ولم ترني؛ فمحذف باء المتكلّم منها جميعاً، وليس هذا الحذف من باب حذف المفعول به لأنّ المعنى مفهوم، كما هو في فصيحة الكلام، ولكنما هو حذف بحسب الضّرورة والوقف، ولذلك أثبت نون الوقاية، وهي إنما جاءت لتنقى الفعل من الكسر الذي توجّه إليه، فأثبتت النون لما نوّاه من إثبات الياء المحفوظة ضرورة^(٢).

وقد يحذف بعض الحروف من الكلمة، فيقع القارئ باللين، نجد ذلك في قوله^(٣):

فَمَا أَكَ عِنْدِي نَاثِلٌ غَيْرُ مَا مَاضَى رَضِيتُ بِهِ فَاصْبِرْ لِذَلِكَ أَوْ نَمْ

قال في شرحه: «نَمْ: تخفيف لاذم، وهو الأمر من ذمة (كتمة) أي حرقة وطردة وأحزام، والإذام: الرُّغْبُ» ولو لا هذا الشرح لذهب بالقارئ عقله مذاهباً في رد (نَمْ) إلى أصله. ومثله قوله^(٤):

عَلَى أَنْهَا إِذْ رَأَتِي أَقَا... دَقَّالَتْ: بِمَا قَدْ أَرَاهُ بَصِيرَا...

وفي الشرح: «بما: بمعنى رِيْماً»، ولو لا ذلك لظن القارئ بالبيت الظنون. وقد أصر المدود نوع من الحذف ورد في شعر الأعشى، والنُّفَرِيُّونَ مجمّعونَ على جوازه في الشعر، لما فيه من ردّ الاسم إلى أصله بحذف الزائد منه، ولكنّ بعضهم، كالكسائي يحصرون هذا القصر فيما كان منصوباً، ويشترطون أن يجيء في بابه مقصور، فلا يتصبح عندهم مثلاً أن تجيء مبالغة اسم الفاعل مقصورة، لأنّه لم يرد في صيغة مبالغة اسم الفاعل وزن مقصور؛ ولذلك لا يقال عندهم: هذا قضاك، ولا: عجبت من قضاك؛ لأنّ الأوّل مرفوع والثاني مجرور، وهو يحصرونه في المنصوب؛ ولا يقال:رأيت سعياً إلى الشّر؛ لأنّه لم يرد

(١) الديوان (٧٥).

(٢) ضئاندر ابن عصفور (١٢٩ - ١٢٧).

(٣) الديوان (١٦٩).

(٤) الديوان (١٤٥).

عندَهُمْ فِي بَابِ مِبَالَغَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ مَقْصُورٌ^(١)؛ وَلَكِنَّ الْأَعْشَى قَصَرَ الْمَرْفُوعَ، وَقَصَرَ مَا جَاءَ عَلَى وزنِ مِبَالَغَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ، فَقَالَ^(٢):
 عِنْدَهُ الِبَرُّ التَّقِيُّ وَإِسَا الشَّقَقِ... .

بِرِيدُ: وَإِسَاءُ، وَ(الإِسَاءَ): الْتَّوَاءُ، فِي مَوْضِعِ رَفِيعٍ، قَصَرَهُ؛ وَلَا فَرْقٌ عِنْدَ الْبَصَرِيَّيْنِ بَيْنَ الْمَنْصُوبِ وَغَيْرِهِ^(٣).

وَقَالَ، وَقَصَرَ ماجَاءَ عَلَى وزنِ مِبَالَغَةِ اسْمِ الْفَاعِلِ^(٤):
 وَالْقَارِخُ الْعَدَدُ وَكُلُّ طِمَرَةٍ مَا إِنْ تَتَالَ بَدُ الطُّوِيلِ قَذَالَهَا

قَصَرُ (الْعَدَادُ) وَهُوَ (فَعَالٌ) مِنَ الْعَدْوِ، وَلَمْ يَأْتِ فِي صِيَغَةِ الْمِبَالَغَةِ مَقْصُورٌ حَتَّى يُحْمَلَ هَذَا عَلَيْهِ^(٥).

وَعَلَى الْعَكْسِ مِنْ قَصَرِ الْمَعْدُودِ مَذُ المَقْصُورِ، قَالَ^(٦):
 وَجَانِدَاءِ فِي عَمَانِ مَقِيمًا ثُمَّ قَيْسًا فِي حَضَرِ مَوْتِ الْمَتَيِّفِ

وَإِنَّمَا هُوَ (جَنِيدٌ) مَقْصُورٌ^(٧)، وَهُوَ صَاحِبُ عَمَانَ مِنَ الْأَرْزِ.
 وَمَذُ الْمَقْصُورِ نَوْعٌ مِنَ الزِّيَادَةِ فِي الْكَلِمَةِ، مِثْلُ تَحْرِيكِ السَّاکِنِ؛ وَتَسْكِينِ الْمَتَحْرِكِ نَوْعٌ مِنَ الْحَذْفِ كَقَصَرِ الْمَفْنُودِ؛ وَقَدْ وَرَدَ كُلُّ مِنْهُمَا فِي شِعْرِ الْأَعْشَى، قَالَ^(٨):

نَخْنُ الْفَوَارِينُ بَوْمُ الْجَنُو ضَاحِيَةٌ جَنِيدِيُّ فَطِيمَةٌ لَأْمِيلٌ وَلَا عَزْلٌ
 بِرِيدُ: (عَزْلٌ) جَمْعُ (أَعْزَلٌ) أَيْ: لَا رُمْخَ لَهُ، وَأَمَا (الْعَزْلُ) بِضَمَائِنِهِ فَهُوَ كَ (الأَغْزَلِ)،
 وَجَعْهُمَا «عَزْلٌ وَأَعْزَلٌ وَعَزْلٌ وَعَزْلَانٌ وَمَعَازِيلٌ»^(٩) فَعِنْدَمَا حَرَّكَ السَّاکِنَ أَشْبَهَ الْجَمْعَ الْمَفْرَدَةَ. وَقَالَ^(١٠):

(١) الْإِنْصَافُ فِي مَسَائلِ الْخَلَفِ (٢: ٧٥٢)، وَضَرَلِزُ لِبْنُ عَصْفُورِ (١١٦ - ١١٧).

(٢) الْدِيْوَانُ (٥٩)، وَرَوَابِيَّتُهُ: «عِنْدَهُ الْحَزْمُ وَالْتَّقِيُّ وَإِسَا الصَّرْعُ.... وَإِسَا الْجَرْحُ لَسَأُ: دَوَاءٌ؛ وَلَا شَاهِدٌ فِيهَا. وَالصَّرْعُ: دَاءٌ يَنْطِلُ الْجَنِينَ يَمْنَعُ الْحَرْكَةَ. وَالشَّقَقُ: دَاءُ الشَّقَقَةِ.

(٣) ضَرَلِزُ لِبْنُ عَصْفُورِ (١١٧).

(٤) الْدِيْوَانُ (٧٩).

(٥) الْإِنْصَافُ فِي مَسَائلِ الْخَلَفِ (٢: ٧٥٢).

(٦) الْدِيْوَانُ (٣٦٥).

(٧) الْخَصَاصُ (٣: ٢١٤).

(٨) الْدِيْوَانُ (٧٨).



أذاقْنَهُمُ الْحَرْبُ أَنفَاسَهَا
وَقَدْ تَكَرَّرَتِ الْحَرْبُ بَعْدَ السَّلْمِ
فَحَرَّكَ اللَّمْ بِالْكَسْرِ لِيُسْتَقِيمَ لَهُ الْوَزْنُ، وَحَمَلَهُ ابْنُ جَنْيٍ عَلَى لُغَةِ مَنْ يَقُولُ مِنَ الْعَرَبِ: هَذَا
عَمْرُو، وَبَكْرٌ، وَمَرْزَنْتُ بِعَمْرُو، وَبَكْرٌ «فَيَنْقُلُ حَرَكَةُ الرَّاءِ إِلَى مَا قَبْلَهَا؛ وَإِنَّمَا جَازَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ
إِذَا حَرَّكَ مَا قَبْلَ الرَّاءِ فَكَانَ الرَّاءُ مُتَحْرِكًا»^(۲) (۳) وَمِنْ هَذَا يَكُونُ تَحْرِيكُ الْأَعْشَى لَأَمْ (السَّلْمِ) فِي
الْبَيْتِ.

وَقَالَ، وَقَدْ سَكَنَ الْمُتَحْرِكِ^(۴):

جَاءَتْ لِرُضَاعَ شَقَّ النَّفْسِ لَوْ رَضَاعًا
أَقْطَاعَ مَسْكٍ، وَسَافَتْ مِنْ دَمِ دَعْعًا
فَقُولَهُ: (عَجْلًا) هُوَ «مَصْدَرُ عَجْلٍ (كَطَرِبٍ)، سَكَنُ الْجَيْمِ لِضَرُورَةِ الْوَزْنِ» هَذِهِ عِبَارَةُ
الشَّارِحِ – رَحْمَهُ اللَّهُ – وَاحْسَبَ أَنَّ الشَّاعِرَ قَالَ: (عَجْلٍ)، فَكَتَبَهَا النَّاسِخُ بِالْمَمْدوَدِ فَوْقَ
الْوَقْفِ.
وَقَالَ^(۵):

لَا النَّفْسُ تُؤْيِسُهُ مِنْهَا فَيَنْرُكُهَا

وَقَدْ رَأَى الرَّغْبَ رَأْيَ الْعَيْنِ فَاحْتَرَقَ

يُرِيدُ الرَّغْبُ، بِفَتْحَتِينِ، وَهُوَ الْمَرْغُوبُ، فَسَكَنَ الْغَيْنِ لِضَرُورَةِ الشِّعْرِ.
وَبِهَا تَتَنَاهِي الْمَوَاضِعُ الَّتِي وَقَتَتْ عَلَيْهَا وَقَدْ خَالَفَتِ فِيهَا الْأَعْشَى مَذَاهِبُ الْعَرَبِ فِي
كَلَامِهَا، فَهُوَ يَخْرُجُ عَلَى أَبْيَانِهَا الْمَأْلُوفَةِ كَمَا سَبَقَ بِيَانُهُ، وَإِنْ كَانَ أَغْلَبُ خَرْوَجِهِ عَلَيْهَا مِنْ
بَابِ الْضَّرُورَةِ، لَا مِنْ بَابِ نَقْيَةِ الْأَعْشَى فِي جَذَرِ الْلُّغَةِ وَتَعَمَّدِ الْخَرْوَجِ مِنْهُ، كَمَا هُوَ مُلَاحَظٌ
عِنْدَ الْعَجَاجِ؛ فَالشَّوَاهِدُ الَّتِي مَرَّتْ بِنَا مِنْ شِعْرِ الْأَعْشَى لَا تُشَكِّلُ مَذَاهِبًا لَهُ وَمِبْدَأً يَعْمَلُ بِهِ،
وَإِنَّمَا هِيَ مِنْ بَابِ الْضَّرُورَةِ كَمَا سَبَقَ الْقَوْلُ، وَنَكَادُ تَكُونُ هَذِهِ الشَّوَاهِدُ كُلُّ مَا وَرَدَ فِي شِعْرِهِ
مِنْ مُخَالَفَةٍ لِلْقِيَاسِ الْلُّغُوِيِّ، وَلَكِنَّ فِي شِعْرِهِ شَوَاهِدٌ أُخْرَى مِنْ بَابِ أَخْرٍ هُوَ بَابُ مُخَالَفَةِ
الْقِيَاسِ النُّحُويِّ، وَهُوَ مَوْضِعُ الْفَرْعُ الْثَّانِي مِنْ فُرُوعِ مُخَالَفَةِ الْقِيَاسِ فِي شِعْرِهِ، وَسَأَتَارُهُ فِي
مَقَالٍ قَادِمٍ بِإِذْنِ اللَّهِ.

(۱) التَّلْمِوسُ: (عَذْل).

(۲) الْبَيْوَانُ (۸۹). وَرَوَيْتُهُ: «.... السَّلْمُ» وَالسَّلْمُ وَالسَّلْمُ وَالسَّلْمُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ؛ وَلَا شَاهِدٌ فِيهَا. أَمَّا كَسْرُ اللَّمْ فِي رِوَايَةِ ابْنِ جَنْيٍ:

(۳) سِرْ صَنَاعَةِ الْأَعْرَابِ (۸۰).

(۴) الْبَيْوَانُ (۱۰۵).

(۵) الْبَيْوَانُ (۴۱۷).

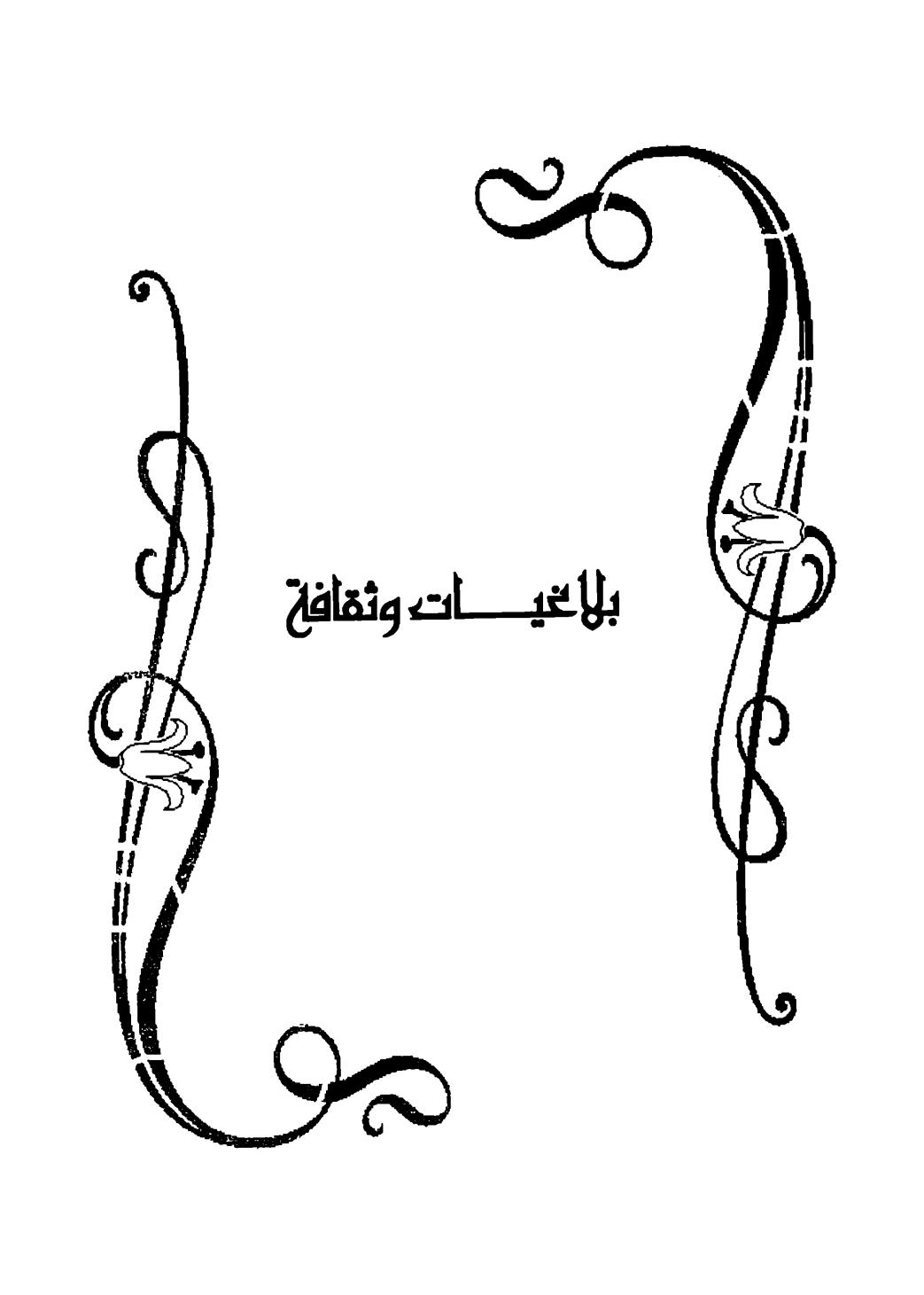
المصادر والمراجع

- ١- أسماء خيل العرب وأنسابها ونكر فرسانها: لأبي محمد الأعرابي الملقب بالأسود الغندياني (كان حيًّا سنة ٤٣٠هـ)، تحقيق الدكتور محمد علي سلطاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ/١٩٨١م.
- ٢- الإنصال في مسائل الخلاف: للأنباري، أبي البركات عبد الرحمن بن محمد (٥٧٧هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجليل، بيروت، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- ٣- الخصائص: لأبي الفتح عثمان بن جنَّى (٥٩٢هـ)، تحقيق: محمد علي البحاري، دار الهدى، بيروت، بلا تاريخ.
- ٤- ديوان الأعشى الكبير: تحقيق: د. محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة ٧، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- ٥- ديوان الحطينة: تحقيق: د. نعمن محمد أمين طه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- ٦- ديوان العجاج: تحقيق: د. عبد الحفيظ السطلي، مكتبة أطلس، دمشق، دمشق، الطبعة ٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م.
- ٧- سر صناعة الإعراب: لأبي الفتح عثمان بن جنَّى (٥٩٢هـ)، تحقيق: د. حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- ٨- سفر السعادة وسفر الإفادة: للشخاوي الإمام علم الدين أبي الحسن علي بن محمد (٥٦٤هـ)، تحقيق: د. محمد الدالي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- ٩- ضرائر الشعر، أو ما يجوز للشاعر في الضرورة: للقزاز، أبي عبد الله محمد بن جعفر التميمي القيرواني (٤١٢هـ)، تحقيق: د. محمد زغلول سلام ود. محمد مصطفى هذارة، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٢م.
- ١٠- ضرائر الشعر: لابن عصفور الإشبيلي (٥٦٦هـ)، تحقيق: السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس، بيروت، الطبعة ٢، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- ١١- طبقات فحول الشعراء: لمحمد بن سالم الجمحـي (٥٢٣هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدنـي، القاهرة، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.
- ١٢- القاموس المحيط: للفيروزابادي، محمد بن يعقوب (٥٨٦هـ)، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- ١٣- الكتاب: لسيبوـيـهـ، أبي بـشـرـ عـمـرـ وـبـنـ عـثـمـانـ (٥١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ.
- ١٤- لسان العرب: لابن منظور.

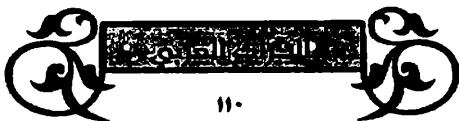


- ١٥- المحتسب: لأبي الفتح عثمان بن جنّي (٥٣٩٢)، تحقيق: علي النجدي ناصف ود. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة التراث الإسلامي، القاهرة، ١٣٨٦هـ.
- ١٦- المسائل الحلبية: لأبي علي الفارسي (٥٣٧٧)، تحقيق: د. حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- ١٧- معجم الشعراء: للمزرباني، أبي عبد الله محمد بن عمران (٥٣٨٤)، تحقيق: عبد السنوار فراج، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٠م.
- ١٨- مغني اللبيب: لابن هشام، جمال الدين عبد الله بن يوسف (٥٧٦١)، تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، الطبعة ٢، بلا تاريخ.
- ١٩- المقتصب: لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد (٥٢٨٥)، تحقيق: محمد عبد الخالق عُضيّمة، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ.
- ٢٠- المنصف لكتاب التصريف: لابن جنّي (٥٣٩٢)، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م.
- ٢١- الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء: للمزرباني، أبي عبد الله محمد ابن عمران (٥٣٨٤)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر، ١٩٦٥م.





بِلَاغَيَاتٍ وَنَقَافَةٍ



إضافات هندية إلى بلاغة العرب كتاب (سبحة المرجان في آثار هندوستان) نموذجًا

د. عيسى علي العاكوب^(١)



صنف الحجاز وكرمهما الفينان
لكن هذا الصوت من عنانِ

محمد إقبال

أنا أعمىَ الدنَّ لكن خمرتني
إن كان لى نغمُ الهنود ولحنهم

الملخص

كان للإسلام العظيم أن يفتح الأنفس والأفاق في أصقاع الأرض المختلفة لتلتقي العربية بقدر كبير من التقدير والاستحسان والقدسية، وشاء المولى سبحانه أن يتعلم كثير من ساكني ديار الهند العربية وينشروا بها تالييفً وأثاراً ظلت شاهدة على علو إقدارهم في الإبداع بالعربية، في علوم التفسير والفقه والأصول، وفي الأدب شرعاً ونثراً، وفي العلوم المختلفة التي احتضنها الإسلام.

(١) لستاذ جامعي سوري.



ويُسعي هذا البحث إلى تقديم مثال من أمثلة التأثير والتأثير بين بلاغة العرب وبلاطجة الهند بعد الإسلام، إنّ تعرف كثيرون من أهل الهند كلام العرب وخصوصيات تفوقه وأيات الإبداع فيه. وذلك من خلال واحد من الكتب الهندية المؤلفة بالعربية، وهو كتاب «سبحة المرجان في آثار هندوستان» لمؤلفه السيد غلام علي البلكريامي، الذي حققه الدكتور محمد فضل الرحمن الندوسي السيواني، ونشره معهد الدراسات الإسلامية في جامعة علي كرَه الإسلامية في الهند.

وسيركز البحث على المحسنات التي نقلت من الهندية إلى العربية كائنةً عن آفاق جديدة في جمال الكلام المبدع بالعربية، وإمكانات كثيرة لاستبطاط مجالات جديدة في بلاطجة هذا الكلام في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي الشريف، وفي أشعار العرب. الأمر الذي يبني عليه إمكانية القول إنَّ انتقال المحدث بالعربية لغة أخرى غيرها يمكن من اكتشاف تجليات جديدة لعصرية هذه اللغة التي أكرمتها خالق الألسنة المختلفة وجعل الملاكِ أوليَّ أجنحة مثى وثلاث ورباع.

وسينطلق البحث بلحوظ سلطان التأثير والتأثير والتفاعل في تقاوِف عالم متمنٍ من الثقافتين العربية الإسلامية والهندية، ومن علوم البلاغة في لغتي هاتين الثقافتين، مضيّفاً إلى ذلك اطلاعاً يبدو جيداً على تقافات ولغات آخر كالفارسية. ويقتضي جهد المؤلف في هذا الكتاب صورة للمبدع المسلم – غير العربي – الحريص على إغناء العربية والاغتناء بها، المبتهج في الوقت نفسه بإنجازات أبناء جنسه في الميادين المختلفة، خاصّاً منها ميدان البيان والبلاغة والبراعة باهتمام متميز. ولعل منقبة البيان عند العرب المثيرُ الأول لاهتمامه بجمال الكلام وبلاطجه على الجملة.

في الصلات الثقافية بين العرب والأهاند:

ليس من شأن هذه الورقة أن تقدّم صورة تاريخية دقيقة للصلات الثقافية العربية الهندية في العصور التي سبقت حركة التأليف العربية التي اشتَدَّ عودها بدءاً من نهاية القرن الأول ومطلع القرن الثاني الهجريين. لكنه من المعروف تماماً في تاريخ التقاوِف العربية الإسلامية أنَّ بعض الهندود أوليَّةً واضحةً المعالم وسبقاً لا تخطئه عين المتأمل في الإسهام في التفكير البلياني عند العرب بدءاً من مطلع العصر العباسيِّ الأول. وهو سبق تجلّى في غير قليل من المرويات التي تحدثنا عن استشارة بعض أهل الهند في شأن ماهية البلاغة وأصولها والقول الجامع المانع فيها، كالذى نجده في الجزء الأول من كتاب البيان والتبيين لأمير البيان العربي الجاحظ (١٥٠ - ٢٥٥هـ)، حين يورد شيئاً مما كان متداولاً في ذلك العصر وفي حاضرة



الدولة العباسية من السؤال عن المراد بالبلاغة، وينظر الصحيفة الهندية في البلاغة التي يثبت لنا شطراً منها مترجماً إلى العربية^(١).

والذي يُستدلّ عليه من كثير من القرائن والإشارات أنَّ بلاغة الكلام لدى أهل الهند كانت من الأمور التي تتحقق بها الذاكرة الجمعية الهندية، لاسيما أنَّ الهند عرفت منذ القدم بالحكمة والتأمل والاهتمام بالفكر العالى، وهو أمرٌ مرتبط بالبلاغة كما يفهم من الآية الكريمة (وأتيناه الحكمة وفصل الخطاب) (سورة ص، الآية ٢٠).

وإذا كنا لا نملك التحديد الدقيق لمبلغ معرفة العرب للهند وعلومهم وثقافتهم وحضارتهم في القرون الأولى فشة بعض البيانات التي تشير إلى احترام العرب لأمة الهند منذ وقت مبكر، ولعل من ذلك ما يقول الجاحظ: «وابنما الأمم المذكورون من جميع الناس أربعة العرب وفارس والهند والروم؛ والباقيون هم وأشباههم»^(٢).

على أنَّ بعض ما نقل عن أهل الهند في شأن البلاغة والبيان واللسان يشير إلى خبرة عميقه ويتضيق واسع ومعالجة ناضجة لصنفات المتكلِّم البلغى أو صانع البيان الذي يُنتظر منه أن يبلغ كنه مراده إلى مخاطبه مختبراً في نفسه أبلغ الأثر^(٣).

ويمكن القول باطمئنان تام إنَّ مباحث الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة^(٤) كانت واحداً من مجالات التفاعل الحضاري واللغavi بين العرب والأمم الأخرى التي تهياً لها أن تستظل بظل الإسلام وتسمهم في رفد جداوله الثقافية والحضارية. ويكتفى فيما يتصل بالهند أن يشير المرء على سبيل المثال فقط إلى كثير من الأخبار التي يرويها الجاحظ في شأن البيان والبلاغة عن رجل هندي الأصل هو إبراهيم بن السندي كقوله مثلاً: «وآخرني إبراهيم بن السندي» قال: «دخل العماني الراجز على الرشيد لينشده شعراً، وعليه قنسوة طويلة وخف ساذج، فقال: إياتك أن تنشدني إلا وعليك عمامه عظيمة الكوز، وخفان دُمالقان...»^(٥).

(١) البيان والتبيين، الجاحظ، ج ١، ص ٩٢.

(٢) البيان والتبيين، ج ١، ص ١٣٧.

(٣) انظر متلاً بعض ما جاء في ترجمة الصحيفة الهندية من مثل: «أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة. وذلك أن يكون الخطيب رابطَ الجيش، ساكنَ الجوار، قليلَ اللحظ، متغيرَ اللفظ، لا يكلم سيدَ الأمة بكلام الأمة ولا الملوك بكلام المستوقة...». البيان والتبيين، ج ١، ص ٩٢ - ٩٣.

(٤) يذكر الإمام عبد القاهر الجرجاني، مؤسس علمي علوم البلاغة، أنَّ أهل زمانه كانوا يذكرون مفردات الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة، من دون تحديد تفاصيل معانٰها، ومن هنا جاء عمله في دلائل الإعجاز ليحدث على نحو تفاصيل المراد بهذه المصطلحات. انظر في هذا الشأن: دلائل الإعجاز، ص ٣٤.

(٥) البيان والتبيين، ج ١، ص ٩٥. والتعليق: المستدير، الأمس. وانتهاء إبراهيم بن السندي إلى ما قاله الرشيد للعماني يشير إلى بصره بتأثير هيئة منشد الشعر أو الخطيب في لثناء خطيبه في الاستجابة الجمالية لشعره أو خطبته؛ وهو معنى متداول فيما كتب حول الخطابة والبلاغة.



والحقيقة أنَّ إبراهيم بن السنديًّا هذا كان واحداً ممن بني الجاحظ تفكيره البلاغي مستوحياً وجهات نظرهم وتعليقاتهم في مجال النظر العقلي في البلاغة.

وقد كان الإسهام الفارسي في التفكير البلاغي العربي أكبر من إسهامات الأمم الأخرى التي قبض للعرب أن يتصلوا بثقافتها ويتفاعلوا معها، ويجد المرء تمثيلاً جلِّياً جداً للتفاعل بين البلاغتين العربية والفارسية في كتاب متاخر نسبياً هو «حذاق السحر في نفائق الشعر» لرشيد الدين الوطواط^(١). بل إنَّ بعض أمثلة الأنواع البدعية العربية ترجمة لأمثلة فارسية^(٢). ويطلق للهند إسهام واضح وجهد مجلٍّ في ميدان البلاغة العربية حين يضع المرء في الحسبان جهود العلامة عبد الحميد الغراوي وكتابه جمهرة البلاغة^(٣).

وبينما في هذه الورقة أن نتحدث عن نموذج من نماذج التفاعل التفافي في مجال التأليف البلاغي بين العرب والهنود، ونذكر هو كتاب «سبحة المرجان في آثار هندوستان» لمؤلفه مولانا غلام علي آزاد البلغاري، رحمة الله.

(١) هو محمد بن محمد بن عبد الجليل بن عبد الملك، ينتهي نسبه إلى سالم بن عبد الله ابن عمر بن الخطاب، رضي الله عنهما. يقول عنه باقوت: كان من نوادر الزمان وعجائبه، وأفراد الدهر وغرائبها، أفضل زمانه في النظم والنشر، وأعلم الناس بذلك كلام العرب، وأسرار النحو والأدب، طار في الآفاق صيته وصار في الأقاليم ذكره، وكان ينشئ في حالة واحدة يتأثر بالعربية من بحر وببرها بالفارسية من بحر آخر ويبلطيماها معاً. وله من التصانيف: حذاق السحر في نفائق الشعر، باللغة الفارسية. كان مولده في بلخ، ومات في خوارزم عام ثلاثة وسبعين وخمسة. انظر: باقوت: معجم الآباء، الجزء ١٩، ص ٤٩.

(٢) ذكر بعض علماء البلاغة مثلًا أن قول القائل:

لو لم تكن نَيَّةُ الْجَوَزِاءِ خَمْشَةٌ
لَمْ أَرَيْتْ عَلَيْهَا عَذَّبَةً مُنْتَطَبِّقَةً

الذى يتعلَّق به المحسن البهيمي المعنوى المسئى «حسن التسليل»، هو ترجمة بيت فارسي لفظه:

كَمْ نَيَّادِيْ كَمْ جَوَزِاءِ خَمْشَةِ

وقد ذهب بعضهم إلى أنَّ الذي ترجمه هو الخطيب القرقيزي مؤلف الإيضاح. انظر في هذا الشأن: عود للجمان في للعلاني والبيان للسوطي بشرح الملاحة عبد الرحمن بن عيسى بن مرشد المعربي، المعروف بالمرشدي، الجزء الثاني، ص ١٢٣.

(٣) هو الإمام عبد الحميد الغراوي من أهل طريفها (Fariha)، إحدى قرى مدينة أعظم كره. تال العلوم الابتدائية والفارسية على الشيخ مهدي حسن، كما أخذ العلوم العربية الابتدائية والمتوسطة على الشيخ شibli اللعmani. . من آثاره القيمة «تفسير نظام القرآن وتلقي القرآن بالقرآن» و«بيان في أقسام القرآن» و«رأي الصحيح نيمون هو الشبيح» و«مفردات القرآن»، و«جمهرة البلاغة» و«ديوانه العربي». و«جمهرة البلاغة» من الكتب القليلة النظير، ذكر فيه الإمام الغراوي أصول البلاغة ومستواها في ضوء القرآن والسنة وكلام العرب الأصحاب، ولقد تأثر فيه لرسطو ونظريته في المحاكاة، وحدث كثيراً من خاصيات القراءة في اللغة العربية. انظر في هذا للشأن البحث الذي يحمل العنوان: «الدائرة الجمودية ومساهمتها في تطوير العلوم والأدلة»، للسيد أورنك زيب الأعظمي في مجلة ثقافة الهند، التي يصدرها المجلس الهندي للملتقيات الثقافية، المجلد ٥٧، العدد ٢، ٢٠٠٦م، ص ١ - ٥٩.



- وسيسلك حديثاً عن هذا النموذج الطريق الآتي:
- ١ - مؤلف «سبحة المرجان في آثار هندوستان».
 - ٢ - كتاب سبحة المرجان والشطر البلاغي منه، وفي هذه المندوحة ستحدث عن:
 - أ - كتاب سبحة المرجان.
 - ب - الجزء البلاغي من الكتاب.
 - ج - دوافع المؤلف إلى التأليف في المحسنات الكلامية العربية.
 - د - التفاعل الثقافي في ذهن مؤلف سبحة المرجان.
 - ه - قيمة المنجز البلاغي الذي أتى به المؤلف.
 - ـ ٣ - القول الفصل والرأي الأخير.

٤ - مؤلف سبحة المرجان :

هو الشيخ العلامة مير غلام علي آزاد البلغراطي الحسيني الواسطي. كان ميلاده في بلدة «بلغرام» الهندية في الخامس والعشرين من شهر صفر، عام ١١١٦هـ / ١٧٠٤م. أكمل دراسة الكتب الدراسية على السيد طفيلي محمد. ودرس على جده لوالدته الشيخ عبد الجليل البلغراطي علوم العربية، والسيرة النبوية، والحديث الشريف، والشعر العربي والفارسي. أدى فريضة الحج إذ تشرف بزيارة الحرمين الشريفين سنة ١٥١٥هـ، فلقى علماءهما واستفاد منهم، ثم قفل إلى الهند، واستوطن مدينة «أورونغ آباد» في جنوب الهند. ثم وافته المنية في هذه الحاضرة سنة ١٢٠٠هـ / ١٨٨٥م، بعد أن ملا الدنيا بمؤلفاته التي من أهمها: ضوء الدراري في شرح صحيح البخاري، وتسلية المؤذن (شعر)، وترجم العلامة، وشفاء العليل، وغزلان الهند، وسرور آزاد، واليد البيضاء، والخزانة العامرة، ومتاز الكرام في تاريخ بلغرام، وهذه الثلاثة الأخيرة بالفارسية، والسبعة السيارات وهي سبعة دواوين شعرية عربية له. وأهم كتبه كتابه الذي جعلنا شطراً منه مادة لتأملتنا في هذه الورقة: سبحة المرجان في آثار هندوستان^(١).

(١) اعتمدنا في هذه المعلومات على بحث كتبه الأستاذ الدكتور محمد اجتباء الندوبي بعنوان: «مولانا غلام علي آزاد البلغراطي كاتباً وشاعراً». انظر: مجلة البعث الإسلامي، التي تصدر في الهند، العدد الخامس، للمجلد ٥٢، محرم وصفر ١٤٢٨هـ، فبراير ومارس ٢٠٠٧م، الصفحتان ٨٥ - ٧٧. وكذلك على المقدمة التي كتبها المؤلف ثلاثة أسابيع هنود، ضمن كتاب معناته للنشر يحمل عنوان: أعلام المؤلفين بالعربية في البلاد الهندية. والمؤلفون هم: أ.د. جمال الدين الفاروقى، وأ.عبد الرحمن محمد، وأ. عبد الرحمن حسن.

كان مولانا غلام علي آزاد من الشعراء الكبار الغزيري الإنتاج الشعري في اللغة العربية، وقد غالب على قريضه النظم في المدح التبوّي مما جعل ملك اليمن في زمانه يلقبه بـ «حسان الهند»^(١). وكان يقال: «إنَّ الهند لم ينظم فيها أحد القصائد العربية على النمط الذي جاء به العلامة غلام علي آزاد»^(٢). وهو يقول عن نفسه في مقدمة الديوان السابع: «إنَّ صرفَ العُمر في مذاكرة العلوم العربية، وشررتُ الذيل في مزاولة الفنون الأبية، ونظمت من الخرائد ما يجلو نوازل البصراء، وجمعت من الفرائد ما تقرَّ به عيون الأدباء، إلى أن رأيتَ بعوني تعالى سبعة دواوين، وزنتَ الجوادر الزواهر بسبعة موازين، وسميتَ الدواوين السبعة بالسبعة السيارة»^(٣). وما جاء في ديوانه الأول في مدح النبي الكريم عليه الصلاة والسلام:

في الأمَّةِ الأمَّةِ العربِاءِ
ملأَ الأَهَلَّةَ كَلْمَاهَا بِسَنَاءِ
إِنْسَانٌ عَيْنُ الْمَجْدِ وَالْعَلِيَاءِ
فَوْقَ الطَّرِيقِ بِلِيلَةِ الْإِسْرَاءِ
وَيَقُومُ فِي الْعَرَصَاتِ تَحْتَ لَوَاءِ
كَنْتِيجَةِ الْإِشْكَالِ لِلْعَلَمَاءِ^(٤)

بِرْهَانُ رَبِّ الْعَالَمِينَ حَبِيبِهِ
هُوَ نَيْرَ أَسْنَى الْكَوَافِبِ سَاطِعَهِ
مِنْ مَعْشَرِ الْإِنْسَانِ إِلَّا أَنَّهُ
شَمْسٌ تَجَلَّتْ غَيْرَ أَنَّ مَسِيرَهَا
يَوْمَ الْقِتَالِ مِنْ السَّيُوفِ ظَلَّةً
هُوَ سَابِقٌ وَظَهُورُهُ مُتَّخِذٌ

وتبدى آثار مؤلف سبعة المرجان تتكَّنا واضحةً من العربية، ت McNamara مكَّنه في معظم الأحيان في الجزء الخاص بالبلاغة من هذا الكتاب من الإتيان بأمثلة شعرية من نظمه هو لتكون شوادع النوع البديعي الذي يعالج. وفي مستطاع المرء أن يقول إنَّ هذه خصيصة للمؤلف وللكتاب معاً؛ فإنك لن تنظر في تاريخ للتأليف البلاغي العربي بمن تطاوعه اللغة فيأتي بأمثلة للصيغ البيانية والبديعية من نظمه هو بهذه للغزارة والمرونة والتندفُق التي نأسها في مبدعات السيد غلام علي آزاد في سبعة المرجان. بل في مستطاع المرء أن يقول إنَّ عربية القرآن أصبحت جنسية nationality له، مثلما يبيّن العلامة مصطفى صادق الرافعي وهو يتحدث عن سلطان لغة القرآن على لسان العرب مما لا يستطيعون منه فكاكا: «فالعربى قد وصلها القرآن بالعقل والشعور النسبي، حتى صارت جنسية، فلو جُنِّ كلَّ أهلها وسخوا بعقولهم على ما زيت لهم لنفسهم من

(١) انظر: مجلة البعث الإسلامي، العدد ٥، المجلد ٥٢، محرم وصفر ١٤٢٨هـ / فبراير ومارس ٢٠٠٧م، ص ٨٠.

(٢) السبق، ص ٨٠ نقلاً عن نتائج الأفكار، ص ٥٩.

(٣) السبق، ص ٨٠ - ٨١.

(٤) نفسه، ص ٨١.



الإلحاد والسياسة كجنيون بعض فتياننا . لحفظها الشعورُ النفسيٌّ وحده، وهو مادة العقل بل مادة الحياة . وقد يكون العقل في يد صاحبه يضنه ويسيخه، ولكن ذلك النوع من الشعور في يد الله»، وهذا من تأويل قوله سبحانه: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الْذِكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^(١) .

والامر الذي يبدو عيانتاً للمتأمل أنَّ السيد غلام علي آزاد أقدم على تناول قضايا البيان والبلاغة وهو مهياً بأدوات معرفية وقدرات على الاستباط والاستخراج عزيزة النظرير؛ إذ يبدو في مناقشاته عالم لغة متقدماً وتحوياً خيراً بمراوغات الكلام العربي ومنطقاً ممتلكاً زمام الحدود والقضايا والاستنتاجات، ناهيك عن كونه فقيهاً وأصولياً وشاعرياً بالعربيه والفارسية، وهذا خبرة بلغات بلده الهند. ولعلك تأسس هذا الذي تنسبه إليه في تحليله الحسن والقبيح في الشعر، إذ يقول: «ومقصود أنَّ الشعر ليس في نفسه مذموماً، بل الحسن والقبح راجعان إلى المعنى، والمعنى إذا كان قبيحاً فالمنتورُ والمنظوم من القول فيه سواء. ومعنى القبيح أنَّ يكون فيه فحشٌ وأذى لمسلم أو كذبٌ، والكتبُ الممنوع في الشعر ما كان مضرًا بأمر ديني، لا الكتبُ الذي أتى به لتحسين الشعر فقط؛ فإنه مأذون فيه، وإن استغرق الحد وتجاوز المعتاد». ألا ترى قصيدة كعب بن زهير رضي الله عنه، فإنه تغزل فيها بسعاد وأتى من الإغراءات والاستعارات والتشبثيات بكل بديع، لاسيما تشبيه الرضاب بالراح في قوله: تجلو عوارض ذي ظلم إذا ابتسمت كأنه منهلاً بالراح معلولٌ

والنبي صلى الله عليه وسلم سمعه وما أذكر، بل صارت هذه القصيدة أحسن الرسائل إلى الشفاعة وأوثق الذرائع إلى الإغماض عن الشناعة، وفازت بمحسن القبول من جنابه، وجازى قائلها بعطيته من جلبابه، والله در الغزي حيث قال:

محٓت بانت سعادٌ نذوبَ كعبٍ واعلت كتبه في كلِّ نادٍ^(٢)

وقد ضمَ المؤلف إلى هذا كلَّه اطلاعاً واسعاً على مصادر الثقافة العربية في البلاغة وغيرها، وكان يُظهر بين الفينة والأخرى احتراماً للعرب الأفخاج أرباب هذه اللغة، ويعلن افتخاره بمحاكاتهم وسلوك مسلوك مسلكيهم في إنتاج الكلام البليغ وفي تحديد جملالياته. ومن ذلك مثلاً ما يقوله في الفصل الثالث في المقالة الخامسة حين يتحدث في التقديم لقصيدته البدعية عن أعلام مؤلفي البدعيات العرب: «وهو لاء الجماعة كلَّهم عربٌ عرباء وأئمة أجياله، وأنا سلكت منهج تقليدهم وسللت المهند بتأييدهم، وربما يفعل الضعيف فعل الأقوياء، والنسيم

(١) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، من ٩١.

(٢) سحة المرجان، ج ٢، من ١٢ - ١٣.



العليل يفرّج أمزجة الأصحاب، والأدباء والكلماء إذا التقروا فهو غاية الإحسان، وإن أعرضوا فهو تتبّيه على النقصان»^(١).

بل يكثر المؤلف من تكرار تعبير «العرب العرباء» في الفصل الخاص بالبلاغة من كتاب سبحة المرجان. ويلحق على فكرة أنه إنما نقل شيئاً من مخترات الهنود في الأنواع البديعية لعل العرب الفصحاء يستحسنونها وينتقلونها بقوله حسن، كما يظهر في قوله في مقمة الجزء الثاني من سبحة المرجان: «أرجو من العرب العرباء أن يستحسنوا مخترات الأهاند كما استحسنوا الأسياف الهندية بين الفرائد»^(٢).

وعلى غرار كثير من أبناء أرومته، كالعلامة عبد الحميد الفراهي وغيره، يبدي السيد غلام علي آزاد إعجاباً نادراً للمثال باللغة العربية والكلام العربي، ويحدث خصائص جمالية aesthetic محسوسة للغة العرب، غير موجودة في آية لغة أخرى. ومن ذلك مثلاً ما جاء في قوله:

«فليعلم أن لسان العرب كrama ظهرت على لسان واضعه، ولا يقدر أحد أن يضع لساناً آخر مثله، فكيف الزائد عليه حسناً. نعم الطاقة التي منحها الله تعالى لسان العرب ليست في لسان الفرس ولا في جميع ألسنة الهند، بل في الألسنة الآخر أيضاً. والمخارج التي هي مخصصة بالعربية في غاية اللطافة، كالثاء المثلثة والحاء المهملة والصاد المهملة والضاد المعجمة والطاء المهملة والظاء المعجمة والعين المهملة، بخلاف مخارج الألسنة الآخر كالباء الفارسية والزاي الفارسية والثاء الهندية والدال الهندية والراء الهندية والهاء المختفية من الهندية. فأرباب الأذواق السليمة الذين هم واقعون على الألسنة المختلفة ومحبوون على شيمة الإنفاق، يحكمون بأن المخارج المختصة بالعرب ألطف وأشرف من المخارج المختصة بغيرهم»^(٣).

بل لا يجد المؤلف حرجاً في استبعاد نوع من الأنواع البديعية استتبعه أحد أساطين شعراء الهند وأعلام مؤلفيهم هو الأمير خسرو الدهلوi؛ لأنه يشق على العرب العرباء ولا يتحسنون جماله. وهكذا نجد وهو في صدد الحديث عن نوعين بدعيين اخترعهما الأمير خسرو الدهلوi يقول: «والآمثلة التي أوردها الأمير لهذين النوعين في كتابه المسمى بالإعجاز الخسروي مشحونة بالتكلف تمجّها المسامع الكريمة وتزدّها الطبائع السليمة؛ ولهذا

(١) نفسه، ص ٢٨٥.

(٢) نفسه، ص ٣٨. والفرائد هو السيف وجواهره ووشيه.

(٣) نفسه، ص ٢٦ - ٢٧.



ما اخترتها لكتابي هذا، ولأنهما يشقان على العرب العرباء الذين لا يعرفون اللسان الفارسي»^(١).

وحتى عندما يُتّي المؤلّف على الهند وبإنتم الحسن في ميدان علوم البلاغة يُشعر قارئه بأنّه إنما يفعل ذلك بشيء من التجاوز ومجافاة الصواب والدقة، ذلك لأنّ البلاغة الحقيقة، في رأيه، والإدلاء بأراء قوية في شأن أمثلتها ونماذجها، إنما هو حق معلوم للعرب وحدهم. ويأتيك التعبير عن هذا الهاجس في مثل قوله عن كتابه هذا: «وفي هذا الكتاب نوع من مدح الهند وضربٍ من نصرة هؤلاء الجنود، ولا بأس به. أما ترى الشريف الرضي رثى أبي إسحاق الصابي بقصيدة طويلة طنانة طالعت تمامها في ديوانه، منها:

أعلمَ مَنْ حملوا على الأعوادِ	أرأيتَ كيفَ خبا ضباءُ النادي؟
جبَلَ هوَ لَوْ خَرَ في البحرِ اغْتَدَى	منْ وَقَعَهُ مُتَابِعُ الأَزْبَادِ
ما كنْتَ أَعْلَمَ قَبْلَ حطَكَ فِي الشَّرِي	أَنَّ الشَّرِي يَلْعُو عَلَى الْأَطْوَادِ
وعَابَتِهِ النَّاسُ عَلَى رَثَائِهِ فَقَالَ: إِنَّمَا رَثَيْتُ فَضْلَهُ» ^(٢) .	

والحقيقة المقرّرة أنّ قارئ سبحة المرجان يخرج بانطباع واضح المعالم مؤذاه أنّ مؤلّف هذا الكتاب يمثل نموذجاً لمن تفاعل في إدراكه وثقافته وإبداعه عناصر ثقافية وحضارية متعددة المصادر مختلفة الأجناس. وبرغم أنّ مؤلّف الكتاب قدّم من تأليف هذا الأثر إلى أنّ يبرز مأثر الهند من أصناف العلوم والفنون والمخترّات، كان منشغلًا جدًا بالخصائص الذهنية والطبيعة للأجناس المختلفة. وربما كان يروقه كثيراً أن يظفر بوشيعة في الطياع تجمع بين العرب والهنود، كذلك يعبر عنه قوله نفلاً عن صاحب كشف الظنون: «ومن ثمّ الطلل الأربع العرب والعجم والروم والهنود. ثمّ العرب والهنود يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات واستعمال الأمور الروحانيات. والعجم والروم يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانيات»^(٣).

وربما بدا هذا التفاعل الثقافي الحضاري في ذهن المؤلّف على أشدّه في حديثه عن فن بديعي هندي سمّاه «تشبيه التقوية»، ومثل له بقول عمرو بن كلثوم في معلقته:

تُرِيكَ إِذَا دَخَلْتَ عَلَى خَلَاءِ وَقَدْ أَمْنَتْ عَيْنَ الْكَاشِحِينَ

(١) نفسه، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

(٢) نفسه، ص ٤١.

(٣) نفسه، ص ٢٤ نفلاً عن كشف الظنون ١/٢٢.

六

٤- كتاب (سبحة المرجلن)، والشطر البلاغي منه:

أ- كتاب سيمحة المرجان:

ألف السيد غلام علي آزاد مؤلفات كثيرة ومتعددة ذكرنا شيئاً عنها قبل. ولكن أهم كتبه إنما هو كتاب «سبحة المرجان في آثار هندوستان» الذي قال عنه الدكتور محمد فضل الرحمن الندوى السيواني محققه: «سبحة المرجان في آثار هندوستان كتاب جمع فوائد جمة كما أشرتُ في مقدمة المجلد الأول باللغة الإنكليزية، ويحتوي مباحث شتى تتعلق بالهند وعلومها الأخرى. وفي المجلد الثاني الذي بين أيدي العلماء الآن الصناعات الأدبية مقتبسة من الكتب الهندية (السنسكريتية) وفونها، فأجاد المصنف الكتابة فيها»^(٣).

وينطوي الكتاب على أربعة فصول هي:

- ١- فيما جاء من ذكر الهند في التفسير والحديث.
 - ٢- في ذكر العلماء أنوار الله براهينهم.
 - ٣- في محسنات الكلام.
 - ٤- في العشاق والمعشوقات.

(١) نفسه، ص ٦٢.

(٢) نفسه، ص ٦٢ - ٦٣.

(٣) نفسي، ص ٢١



وقد كان الكتاب في صورته الأصلية في مجلد واحد، لكنَّ المرحوم الدكتور محمد فضل الرحمن الندوى الذي درس الكتاب وحققه ونال به درجة الدكتوراه في جامعة عليكره الإسلامية عام ١٩٧٦م، نشره في مجلدين استجابة لاقتراح المشرف عليه في قسم الدراسات الإسلامية. وقد صدر المجلد الثاني، وهو الذي يهمنا هنا، عن مطبعة الكوثر سرائي مير في أعظم كره، في الهند عام ١٩٨٠م. وقد تضمن كل جزء فصلين من الفصول التي أشرنا إليها قبل. وهذا جاء الحديث عن المحسنات في الفصل الثالث من الجزء الثاني. ويتضمن فصل المحسنات هذا خمس مقالات هي:

المقالة الأولى: في المحسنات التي نقلت عن الهندية إلى العربية.

المقالة الثانية: في المحسنات التي استخرجها المؤلف.

المقالة الثالثة: في نوع من مستخرجات الأمير خسرو الدهلوi (ت ٧٢٥هـ) وثمانية أنواع قديمة.

المقالة الرابعة: في التوعين المختصين بالعرب.

المقالة الخامسة: في القصيدة البدعية التينظمها المؤلف.

وستكون لنا وفقة إن شاء الله عند محتويات المقالات الثلاث الأولى؛ لأنها هي التي تمثل الإضافات الهندية إلى البلاغة العربية التي أشرنا إليها في عنوان هذه الورقة. لكنه قبل ذلك علينا أن نتحدث عن قصة تأليفه هذا الجزء من الكتاب.

يحكى لنا المؤلف في مقدمته للجزء الثاني من الكتاب حكاية تخصيصه الفصل الثالث من كتابه للمحسنات البدعية فيقول: «ثم إن قدماءهم (الهنود) الذين كانوا قبل زمان الإسلام استخرجوا من الكلام بدائع وافية، واستبطوا من رشحات الأقلام صنائع شافية، منها مشتركة بين العرب وبينهم كاللتورية وحسن التعليل وتجاهل العارف.. ومنها مختصة بالعرب كاستخدام المضمر وحسن التخلص والتاريخ على قاعدة الجمل وغيرها، منها مختصة بالهنود. وأنا قصدت أن أنقل القسم الأخير عن الهندية إلى العربية، فرأيت بعضها لا يقبل النقل لخصوصيته بلسان الهند، وبعضها يقبل النقل، فنقلت عنها نبذة وجدتها فائقة، وألحقت بفنَّ الأدب جملة رائعة»^(١).

وهكذا يبدو لنا جلياً قصد المؤلف من الإتيان بالفصل الثالث، فصل محسنات الكلام، وهو أنه أراد أن يبين فضل الهنود في علم من العلوم التي يُظن لأول وهلة أنها عربية خالصة، كعلم البلاغة.

(١) نفسه، ص ٣٨.



والحقيقة أنَّ عنوان الكتاب «سبحة المرجان في آثار هندوستان»، يتضمن أمرين: اسم الكتاب «سبحة المرجان»؛ وموضوع الكتاب، وقد أشار إليه قوله: في آثار هندوستان، ويريد بذلك مأثر الهند في العلم والأدب.

وقد جاءت إشارة إلى اسم الكتاب في خاتمة الجزء الثاني إذ يقول المؤلف: «هذا ما رمتُ ليراده في هذه المجموعة وقصدتُ إيداعه في هذه المصنوعة. والصلة والسلام الآمنان الأكمان على البدر التَّمَّ في سماء الجلالَةِ والجزءُ الأخير من العلة النَّامة للرسالة... ما عَذَّ النَّاسِيَّحُ للرَّحْمَنِ بِسْبَحَةِ الْمَرْجَانِ»^(١).

بـ- الجزء البلاغي من الكتاب:

أما في شأن محتويات المقالات الثلاث الأولى من الفصل الثالث فيذكر المؤلف أنه اختار ثلاثة وعشرين نوعاً من الأنواع البدعية الهندية جعلها موضوع المقالة الأولى، وذلك إذ يقول: «ولمَا شمرت ذيل الجهد في هذه الميادين وعمدت إلى استخراج الأمثلة من المجاميع والدواوين ستحت لي نبذة من الأنواع وظفرت بأفراطٍ / ثمينة للأسماء، فاخترت من الأنواع الهندية ثلاثة وعشرين وسميتها في العربية بأسماء مناسبة لمسمياتها، وهي: التزييه، وتشبيه الشيء بنفسه، وتشبيه البرهان، والانتزاع، وتشبيه السلب، وتشبيه النفي، وتشبيه التقوية، وتشبيه الاستغناء، وتشبيه التمني، والتفضيل على القفضيل، وفضضيل التعبير، وبراعة الجواب، وجمع الخزانة، وتفرقيها، وقلب الماهية، والاستبداد، والطغيان، والسلط، والاعتساف، وموالاة العدو، والمغالطة، والتأميم، وإضمار النهي، والتنوع»^(٢).

وأما المقالة الثانية من هذا الفصل فقد ضمنتها المؤلف مستبطاته هو من الأنواع البدعية، ويعرض فيها لسبعة وثلاثين نوعاً بدعيياً^(٣).

وكانت المقالة الثالثة منزلاً لنوع بدعي من مستخرجات الأمير خسرو الدهلوبي، هو «أبو قلمون»، أضاف إليه المؤلف ثمانية أنواع قيمة. وفي هذا يقول المؤلف: «وأوردت نوعاً من مستخرجات الأمير خسرو الدهلوبي، وهو أبو قلمون، وثمانية أنواع قديمات، وهي: التدارك، والللمع، والتعمية، والتاريخ، والزير، والبيتان، ودائرة التاريخ، والتصغير، فصار المجموع تسعة وستين»^(٤).

(١) نفسه، ص ٥٣٧.

(٢) نفسه، ص ٣٩.

(٣) نفسه، ص ٣٩.

(٤) نفسه، ص ٣٩.



وعلى هذا، يكون في مقدور المتأمل القول إنَّ الإضافات الهندية الأساسية إلى البلاغة العربية في كتاب سجدة المرجان هي تسعه وستون نوعاً بديعياً. لكنَّ المؤلف حرص على أن تكون عدَّة المحسنات البديعية في كتابه منهَّ نوع، فبينَ أنه ينشأ من اعتبار الأضرب المتعدة بعضَ الأنواع البديعية الهندية سبعة وعشرون نوعاً، وابتغاءَ بلوغ العدد المئة ضمنَ المقالة الرابعة نوعين بديعيتين مختصتين بالعرب ونوعين مشتركين بين العرب والأهاند. يقول المؤلف:

«إنَّ اعتبار الأضرب يزيد سبعة وعشرون نوعاً، لأنَّ قلب الماهية والتصوير المعنوبي والدعاء كل منها على أربعة أضرب، وتشبيه النفي والتتوعد وتشبيه الاستخدام وتفضيل الاستخدام وأباً قلماون كل منها على ثلاثة أضرب، وتفضيل التعبير والتفاؤل والوفاق والتزير والإفهام وتشبيه الاستفادة وتشبيه الاحتراز وتشبيه الاجتهد كل منها على ضربين. وذكرت نوعين من الأنواع المختصة بالعرب، وهما حُسن التخلص واستخدام المضمِّر، ونوعين مشتركين بين العرب والأهاند، وهما استخدام المظهر الذي هو صرف الخزانة والتورية؛ لوجوه تظهر في موضعها، فبلغ المجموع منهَّ نوع»^(١).

وابتغاءَ أن يكمل المؤلف جهده البلاغي عقد المقالة الخامسة من الفصل الثالث لما دعاه «القصيدة البديعية». وقد جاري فيها أصحاب البديعيات العرب الذين أنشؤوا قصائد نظموا فيها المحسنات البديعية. ويبدو أنه أراد بهذا الصنيع أن يجدد دولة البديع في القرن الذي عاش فيه، وهو القرن الثاني عشر. وهو بهذه يستوحى مؤذى الحديث الشريف: «إنَّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل منهَّ سنة من يجدن لها بيتها». وفي هذا يقول السيد غلام علي آزاد: «وقد عرضت على جناب الأدباء وساحة الكلماء ما أرددت إيراده من المحسنات الكلامية والبدائع الأقلامية، ثمَّ مشيت على آثار أصحاب البديعيات ونظمت قصيدة فائقة على الأزهار الريبيعتيات، وأخرجت من عمق البحر غرر الترر، وجددت البديع في المئنة الثانية عشر (كذا). وألبيات قصيديتي منهَّ واحد سالمة من تكرار القافية حافلة بالمطالب الواقية. وما التزمت فيها تسمية النوع؛ فإنها قاطعة طريق الوصول إلى المعاني وسدُّ ذي القرنين بين العشاق والغواني»^(٢).

ج - دوافع المؤلف إلى التأليف في المحسنات الكلامية العربية:

يخلص قارئ الجزء البلاغي من سجدة المرجان إلى نتيجة مفادها أنَّ المؤلف قصد من إيراد المقالات الخمس المؤلفة للفصل الثالث من الكتاب إلى تعريب البديع الهندي وجَّهَ

(١) نفسه، ص ٤٠ - ٤١.

(٢) نفسه، ص ٢٨٤.



مستبطات الهند في المحسنات الكلامية أساساً لكشف كثير من أسرار البلاغة في الكلام العربي. يقول السيد غلام علي آزاد: «ولما قصدت تعریب البديع الهندي مزجت عرفة الصندل بالأرجح الرئيسي، وطالعت اللواوين العربية، وتصفحت الكتب الأدبية، وانشغلت بها عدة أشهر، وما تناولت إلا غرفة من سبعة أبحر؛ لانتقاء الفراغ وعدم مساعدة القلب والدماغ، وإلا فكان الاحتمال القوي أن يسْعِ أنواع آخر، ويزداد على القلادة القصيرة دررًا غرر، وفي هذا القدر كفاية لمن له دراية»^(١).

وكثيراً ما يشير مؤلف سجدة المرجان إلى أنه إنما استطاعت نوعاً من الأنواع البديعية وأعطاه مصطلحاً خاصاً به؛ لأنَّه رأى المؤلفين البلاغيين العرب لم يعطوا هذا النوع حقه الذي يستحقه ولم يجعلوه نوعاً قائماً بذاته، برغم أنَّهم عرفوه وانتبهوا له. يقول مثلاً في المقالة الثانية من الفصل الثالث في شأن فن التفاؤل: «ونذكر أصحاب البديعيات مبحث التفاؤل في براعة المطلع، لكن ما أفرده أحداً منهم ولا جعله نوعاً برأسه. وأنا نظمته في سلك الأنواع، وجعلته نغمة مستقلة لإراحة الأسماع. وهو عبارة عن استبطاط الخير من قول أو فعل. فمن أمثلة الأول ما روي عن النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّه لِمَا قَمَ الْمَدِينَةَ نَزَلَ بِرَجُلٍ مِّنَ الْأَنْصَارِ فَنَادَى الرَّجُلَ بِعَلَمَهُ: يَا سَالِمَ، يَا يَسَارِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «سَلَّمْتُ لَنَا الدَّارَ فِي يَسِّرٍ»^(٢).

ويشبه هذا أيضاً ما قاله المؤلف في شأن فن «التشبيك»^(٣)، وفن «المخالطة»^(٤). بل كثيراً ما يظهر المؤلف دهشته واستغرابه من عدم جعل البلاغيين العرب محسنات من المحسنات نوعاً مستقلاً، خاصةً عندما يكون أمرُ حسنه ظاهراً واضحاً للعيان. وتلك جليٌ في قوله عن النوع البديعي الذي سمَّاه «المزاح»:

«هو أن يُظْهِرُ المُنْتَكِلُمُ فِي كَلَامِهِ ابْنَسَطَأً مَعَ الْغَيْرِ مِنْ غَيْرِ إِيْدَاءِ لَهُ . وَبِهِ تَمْيِيزُ عَنِ الْهَزَءِ وَالسُّخْرِيَّةِ . وَهَذَا النَّوْعُ مَعْرُوفٌ ، وَالْعَجْبُ أَنَّهُ مَا جَعَلَهُ أَحَدٌ مِّنْ أَنْبَاءِ الْعَرَبِ نَوْعًا بِرَأْسِهِ ، وَلَا أَدْخَلَهُ فِي سَلْكِ الْأَنْواعِ . وَأَحْسَنَ الْمَزَاحَ مَا يَكُونُ خَالِيًّا مِّنَ الْفَحْشَ ، إِنْ تَسْمَعَهُ الْعُذْرَاءُ فِي خَرْهَا لَا تَسْتَحِنْ ، كَمَا قَبِيلَ فِي الْهَجَوِ . وَكَانَ رَسُولُ اللهِ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمَازِحُ وَلَا يَقُولُ إِلَّا حَقًا . مِنْ جَمْلَتِهَا أَنَّهُ قَالَتْ لَهُ امْرَأَةٌ: يَا رَسُولَ اللهِ ، ادْعُ اللهَ أَنْ يَدْخُلَنِي الْجَنَّةَ . فَقَالَ: يَا أَمَّ

(١) نفسه، ص ١٢٢.

(٢) نفسه، ص ١٣٣ عن *الخصائص الكبرى* ١٦٤/٢.

(٣) نفسه، ص ١٨٠.

(٤) نفسه، ص ١٢٠.



فلان، إنَّ الجنَّةَ لَا تدخلُها العجُوزُ. فولَتْ تبكي. قال: أُخْبِرُوهَا أَنَّهَا لَا تدخلُها وَهِيَ عجُوزٌ، إنَّ اللهَ يَقُولُ: (إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا) أيَّ عَدْ دُخُولِهِنَّ الجنَّةَ»^(١).

د - التفاعل التلقائي في ذهن مؤلف سبحة المرجان:

كان الأدب والتأليف الأدبي ميدانًا للتلاقي الفكر وتلاعُّ الأذهان منذ وقت مبكر في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. وربما كان التأليف البلاغي العربي من مجالٍ ثقافيَّة القوية التي ظهر فيها هذا التلاقي والتلاعُّ على أشدِّهِ، على اختلاف درجةِ بين المؤلفين ومؤلفاتهم^(٢).

ويحسن قارئ الشطر البلاغي من سبحة المرجان أنَّ مؤلف الكتاب يقدم نموذجاً قوياً للتفاعل التلقائي المعتمد على درايةِ بلغاتٍ مختلفةٍ وطراوئقٍ تعبير متباينةٍ وظرفٍ متعددةٍ، فالمؤلف، كما أسلفنا، متتمكن من العربية والفارسية وبعض لغات الهند. ويبدو في مؤلفه خيراً متعرضاً بالأسلوب، وشاعراً كبيراً قادرًا على نظم الأمثلة بالعربية للأنواع البديعية الهندية التي نقلها إلى العربية. وربما يتجلّى شيءٌ من آثار هذا التفاعل التلقائي في مثل قوله في شأن النوع المسمى «أبو قلمون» الذي هو من مختارات الأمير خسرو الدهلوi:

واسْتَرْجَتْ لَأَبِي قَلْمُونَ أَمْثَلَةً مِنَ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ؛ لَأَنَّهُ «لَا رَطْبٌ وَلَا بَاسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مَبِينٍ». منها قوله تعالى: **«هُطُوبَى لَهُمْ وَحْسِنُ مَآبِهِ»**. طوبى كَحْسُنَى زَنَةٍ وَمَعْنَى، وشجرة في الجنَّةِ، والجنَّةُ بِالهِنْدِيَّةِ، وَقَدْ تَقْتَمَ بِيَانَهَا فِي التُّورِيَّةِ. وقوله تعالى: **«هُوَيَاتِنَا فَرِزَادُهُمْ**، ضمير الفاعل لعاصن بن واائل؛ أي يأتينا يوم القيمة منفرداً عن المال والأهل والعیال. ومعنى **«فَرِدَا»** بالفارسية: غداً. فالمعنى: يأتينا غداً أي يوم القيمة ويرى ما وعدناه من العذاب. وقوله تعالى: **«هُوَيَّ الْفَرِيقَنِ خَيْرٌ مَقَامًا وَأَخْسَنُ نَدَيَا»**. الذي بالعربية المجلس، وبالهندية النهر. ومعنى النهر صالح في الآية، وحاش أن يكون مراداً^(٣).

والحقيقة أنَّ مؤلف سبحة المرجان كان على درايةٍ دقيقةٍ بجهود البلاغيين العرب، بل في مستطاع المرء أن يقول إنه أحصى أنفسهم، ووقف على كل شاردة وواردة مما أتوا به،

(١) نفسه، ص ١٨٦.

(٢) انظر مثلاً قول الجاحظ: **خَيْرَنِي أَبُو الزَّبِيرِ كَاتِبُ مَحْمَدِ بْنِ حَمَّانِ، وَحَسْنِي مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي لَيْلَةِ - وَلَا أَنْدِي كَاتِبَ مِنْ كَانِ -** قالا: **وَقَيلَ لِلْفَارَسِيِّ: مَا الْبِلَاغَةُ؟** قال: معرفة النصل من الوصل. **وَقَيلَ لِلْبَوَانِيِّ: مَا الْبِلَاغَةُ؟** - قال: تصحيح الأقسام، وأختيار الكلام. **وَقَيلَ لِلرَّوْمَيِّ: مَا الْبِلَاغَةُ؟** - قال: حسن الاقتناب عند البداهة، والغزاره يوم الإطالة. **وَقَيلَ لِلْهِنْدِيِّ: مَا الْبِلَاغَةُ؟** - قال: وضوح الدلالة، وانتهاء الفرصة، وحسن الإشارة. وقال بعض أهل الهند: جماع البلاغة البصر بالجنة، والمعرفة بموضع الفرصة..، **البيان والتبيين**، ج ١، ص ٨٨.

(٣) سبحة المرجان، ج ٢، ص ٤٤٠.



وحدث كثيراً من نواحي القصور في جهودهم، ومن هنا لا يبني المتأمل بطالع في الشطر البلاغي من كتابه معالجات لنواحي القصور هذه، وكان أمر إصلاح البلاغة العربية موكول إليه. وربما عبر عن هذا التفاعل بين البلاغتين الهندية والערבية قوله في شأن النوع البديعي الذي سماه «إضمار النهي»:

هو أن يكون مراد المتكلّم بالأمر نهياً بدلاًلة قرينة. هذا النوع عرقه الأهاند بهذا التعريف. أقول: نكر صاحب التوضيح استعمال الأمر في تسعه معان منها التهديد كقوله تعالى: «اعنلوا ما شئتم»، وقوله تعالى: «هَمَنْ شَاءْ فَلِكَفَرْ»). ولا يخفى أنَّ في الآيتين نهياً في لباس الأمر أدخله الأهاند في أنواع البديع، وهو حرّى به، ولم يدخله أدباء العرب فيها. ومن أمثلته في الشعر قوله:

فاقتُلْ مُحَبًا يخافُ الْهَجْرَ ثُمَّ سِرِّ
إنْ كُنْتَ تَذَهَّبُ قطعًا عَنْ دُوِيرْتَنا
«أَعْلَمُ» و «سِرْ» نهيان في لباس الأمر بقرينة أنَّ العاشق يطلب قتل نفسه وذهاب المحبوب. وظاهر أنَّ الأمرين ليسا مما يرضي به العاشق^(١).

هـ- فتيمة المنجز البلاغي الذي أتى به المؤلف:

يأنس متأمل الجزء البلاغي من سبحة المرجان أنَّ المؤلف بذلك جهوداً كبيرة في نقل المحسنات الكلامية الهندية إلى العربية. وربما تمثل العنت الذي لقيه في ذلك على أشدّه في طلب الأمثلة البلاغية العربية لأنواع الهندية التي نقلها، وفي ذلك يقول: « واستخرجت الأمثلة من الآيات العظيمة والأحاديث الكريمة ودواوين الشعراء ومجاميع الأدباء، وأضفت إليها ما سمح به الخاطر الفائز وترشح به السحابُ القاطر»^(٢).

وبرغم ما يلاحظ من اغتباط المؤلف بمستبطاته ومستخرجاته في مواطن كثيرة من الجزء البلاغي في كتابه بدا كثير الميل إلى استصغار ما أتى به قياساً إلى ما أتى به من يسميهم العرب العرباء، ومن هنا نجد أنه يقول: « وما جئت إلا ببضاعة مزجة، ولا أتيت إلا بخرزات ملقاء، بيد أنَّ القُسْطَنْ، وإن كان شيئاً يسيراً، ينبع من الأمراض المؤلمة كثيراً، والعود، وإن كان كُسارةً من شجرة، يملاً المحافظ من رائحة عطره»^(٣).

(١) نفسه، ص ١٢٨.

(٢) نفسه، ص ٤٠.

(٣) نفسه، ص ٤٠. والقُسْطَنْ: عود هندي وعربي يتغذى به. والكُسارة: القطعة.



على هذا النحو ظلَّ مؤلفُ سبحة المرجان في تأليفه البلاغي يربو بعين قلبه إلى العرب العرباء، أهل بيت البلاغة، وأرباب نديّ الفصاحة، وقد نقدم بنا قوله: «رأجوا من العرب العرباء أن يستحسنوا مخترات الأهاذه، كما استحسنوا الأسياف الهندية بين الفرائد»^(١).

والواقع حقاً أنَّ ما أتى به السيد غلام على آزاد يضيف إلى المنجز البلاغي العربي أنواعاً من المحسنات هو في أشد الحاجة إليها. وقد أسلفنا أنَّ الرجل كان منشغلاً في الجزء البلاغي من تأليفه بتعريف البديع الهندي؛ أي بإطلاع الدارسين العرب على مستبطات الهنود قبله ومستبطاته هو. ويتجلى إحسانه فيما أتى به في قدرته على التقاط الأمثلة النثرية والشعرية العربية الممثلة لما نقله عن الأهاذه. وكان كثير التعويل في استمداد الأمثلة العربية على القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والشعر العربي. كما كان يعمد هو نفسه إلى نظم الأمثلة الشعرية العربية للأنواع البديعية التي يتحدث عنها؛ ومن هذه الوجهة كثرت الأشعار التي نسبها إلى نفسه في الجزء البلاغي من سبحة المرجان كثرة بالغة.

وسنتقم فيما يأتي بعض الأمثلة لما أنساده المؤلف من خدمات جليلة إلى الدرس البلاغي العربي للقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والشعر العربي مقدماً في تبصراته صوراً شديدة الوضوح للتفاعل التفاقي العربي الهندي، والفارسي أحياناً:

يقول المؤلف في شأن فنَّ «التسوية» وهو من جملة مستبطاته:

هو أن يحسب المتكلِّم المتضادين في مرتبة واحدة لا يرجح أحدهما على الآخر، كقوله تعالى: «استغفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتغفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتغفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ». وقوله تعالى: «هُوَسَوَاءٌ عَلَيْهِمُ الْذَّرِّيْمُ لَمْ تَنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ». وقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: [إنْصَرْ أَخَاكَ ظالِّمًا أَوْ مُظْلِّمًا]. قالَ الرَّجُلُ: كَيْفَ أَنْصِرَهُ ظالِّمًا؟ — قَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «تَمْنَعْهُ عَنِ الظُّلْمِ». وقولَ كثِيرَ :

أَسَيَّنِي بَنَا أَوْ أَحْسَنِي لَا مُلْوَمَةٌ لِدِينِنَا، وَلَا مُقْلِيَّةٌ إِنْ نَقَّلْنَا بِالْعُذْلَةِ إِنْ تَقْلِيَنَا بِالْبَهْلَةِ^(٢).

وفي هذا المثال نظهر لنا قدرة المؤلف على التقاط الأشباه والنظائر من القرآن الكريم والحديث الشريف والشعر العربي وجمعها في بابه وأحدة لتكون أمثلة للنوع البديعي الذي استبطنه.

(١) نفسه، ص ٣٨.

(٢) نفسه، ص ١٩٤ - ١٩٥.



ويشبه المثال السابق ما قاله المؤلف في الفصل الثالث في المقالة الأولى التي يتحدث فيها عن المحسنات التي نقلت عن الهندية إلى العربية، وذلك إذ يتحدث عن النوع البديعي المسمي «التزيير»:

هذا النوع استخرجه بعض الأهاند في مقابلة التشبيه، وهو أن يبرئ المتكلم شيئاً عن أن يماهثه شيء آخر، كقوله تعالى: «لَمْ يَكُنْ كَمَثْلِهِ شَيْءٌ» (الشورى/١١)، وقوله تعالى: «لَمْ يَأْرِمْ ذَاتَ الْعِمَادَ» [التي لم يخلق منها في البلاد] (الفجر/٧، ٨) أو قول حسان في مدح النبي صلى الله عليه وسلم:

وأحسن منك لم تر قط عيني
خليقت مبرأ من كل عيب
المنفي هنا رؤية أصل الحسن، لا الزبادة. وقد يراد باسم التفضيل أصل الفعل كقوله تعالى: «وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» (الروم/٢٧). . وقولي:

يا أيها الملك الرفيع جنابه لم يلف في كل الورى لك ثان
ظل لرب العرش أنت وظاهر أن لا يكون لواحد ظلان^(١)
ولا مواربة في القول إن صنيع المؤلف في تطبيق البلاغة الهندية على الأمثلة العربية،
يضع أبصار الدارسين العرب على كثير من آيات الحسن في الكلام العربي مما لم يفطن إليه
الدارسون العرب، أو فطنوا إلى أجزاء منه ولم يفردوه بعنوان خاص. ولعل شيئاً من هذا
يتجلّى في حديثه عن محسن يسميه «التفضيل على التفضيل»، إذ يقول:

هو أن يفضل المتكلم شيئاً على شيء، ثم يفضل على المفضل شيئاً آخر وهلم جراً، كقول النبي صلى الله عليه وسلم في سعد بن عبدة: «إِنَّ سَعْدًا لغَبُورٍ وَأَنَا أَغْبِرُ مِنْ سَعْدٍ وَالله أَعْلَمُ مَنِي».. وقلت:

البر أنسى من كواكب في الدجى ونقاء أشرف منه في الإشراق
وسعاد أزيد من ذكاء إضاءة أحسن بقدرة حضرة الخلاق^(٢)
وكثيراً ما تأتي قيمة ما يأتي به المؤلف في شأن المحسنات البلاغية من جمعه بين الأمثلة
العربية والأمثلة الهندية للنوع البديعي الهندي الذي نقله. ومن ذلك مثلاً ما يبدو في حديثه عن
نوع يسميه تشبيه التمني، إذ نجده يقول:
هو أن يتعنى المشبه به أن يحصل له كمال المشبه، كقول المعرّي في الخيل:

(١) نفسه، ص ٤٢ - ٤٤.

(٢) نفسه، ص ٦٧ - ٦٨. ونقاء: الشمس.



تمنى أن تكون له شِكالاً

إليه قالت: ألا يا ليت ذلك لي

وكلَّ ذُوابَةٍ في رأسِ خَسْوَدٍ

وقول القاضي عبد المقتدر الدهلوبي:

له جمالٌ إذا ما الشمسُ قد نظرت

.. وقولي:

السَّرُورُ يرجو أن يميس كفَدَه

والسُّورَةُ أَمَلَ أَن يَكُونَ كَفَدَه

فَأَتَى بِبَسْطِ الْكَفَدِ لِلْدُعَوَاتِ^(١)

ولعلَّ المنجز البلاغي للسيد غلام علي آزاد البلغاري يتجلّى أكثر في تحليله المفصّلِ للقيق لجماليات المحسنات الكلامية مما يضاعف خبرة دراسي البلاغة بالخصائص الفنية لكل نوع بديعي ويسمح بقدر أكبر من الانفعال الجمالي بهذه المحسنات. يقول مثلاً في المقالة الأولى من الفصل الثالث من كتابه تحت عنوان «التورية»:

«هذا النوع سلطان المحسنات ولواء الحمد بين الرأيَاتِ، وهو المتصرف بغير المزايا والموجودُ في جميع ألسنة البرايا. والتورية مصدرٌ ورثتُ الحديث، إذا أخفته وأظهرت غيره، مأخوذه من وراء الإنسان؛ فإذا قال: ورثتُه، فكانه جعله وراءه، بحيث لا يظهر. وهو في الاصطلاح أن يذكر لفظ له معنيان: قريب لظهور دلالة اللفظ عليه، وبعيد لخفاء دلالة اللفظ عليه. فيقصد المتكلّم المعنى البعيد ويوري عنه بالقريب، ويوهم السامع في أول الوهلة أنه يزيد القريب. ولهذا سميت إيهاماً أيضاً. ولا يلزم في التورية أن يكون للفظ معنيان، بل يجوز أن يكون له معانٍ متعددة. وذكر المعنيين في التعريف اكتفاءً بالأقل. كقول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يزال أهل الغرب ظاهرين على الحق». قيل: هم أهل الشام؛ لأنَّه غربُ الحجاز، وهو المعنى القريب لكثرَة استعمال أهل الغرب في سكان الجانب الغربي. والغرب: شجرة حجازية. قيل: ومنه الحديث. وقيل: الغربُ الحَدَّةُ والشوكَةُ، والمرادُ بهم أهل الحجاز. وقيل: الغربُ التلوُّ، والمراد بهم العرب؛ لأنَّهم يسكنون بها. والمعاني الثلاثة هي المعاني البعيدة. واستخراج التورية من هذا الحديث من قلم المؤلف»^(٢).

وربما كان في طليعة ما يمكن أن يقدره دارسُ البلاغة العربية في جملة صنيع مؤلف سبحة المرجان تلك الأشعار الرائعة التينظمها للتّمثيل للأنواع البدعية الهندية التي نقلها إلى العربية. فقد أتى هذا الألّمعي المشبع بالثقافة الهندية والفارسية بنماذج من النظم العربي الرائق الذي لا يمتلك متأمّله إلا الإقرار بأنَّه أمام عبقرية شعرية عظيمة، عبقرية لا عيب فيها إلا أنها أطلت على الدنيا في مكان غير مكانها، وحالها في هذا شبيهة بحال الشاعر الأندلسى

(١) نفسه، ص ٦٦ - ٦٧. والشكل هو الحبل تشد به قوام الذابة.

(٢) نفسه، ص ٨٦ - ٨٧.



الكبير ابن حزم الظاهري الذي شكا من أن ظهوره في الأندلس وليس في المشرق سبب لعدم تقديره حق قدره، فقال:

أنا الشمسُ فِي جَوَّ الْعِلُومِ مُنْبَرٌ
وَلَكُنْ عَيْبِي أَنْ مَطْلُعي الْغَرْبَ
وَلَعَلَّ مِنْ كَمَالِ النَّصْفَةِ أَنْ تُثْبِتَ بَعْضُ الْأَمَّةَ لِأَشْعَارِهِ الَّتِي نَظَّمَهَا إِسْهَاماً مِنْهُ فِي التَّمَثِيلِ
لِلْأَنْوَاعِ الْبَدِيعِيَّةِ الَّتِي نَقَلَهَا:

يقول متلا في «التوع» الذي يعني عنده أن تكون لشيء واحد ماهيات متعددة حسب تعدد الجهات المتنوعة، كتعدد الاعتقاد وتعدد المكان وتعدد الزمان:

هَذَا الْإِمَامُ الْفَرِزْدُ فِي أَفْرَانِهِ أَضْحَى لِأَصْنَافِ الْأَنْسَامِ مَآبَا
لِفِيهِ أَرْبَابُ السُّرُّى بِدَرِ الدُّجَى وَبِرَاهِ أَهْلِ الْاعْقَاءِ سَحَابَا
وَفِي التَّمَثِيلِ لِلْفَنِ الْبَدِيعِي نَفْسَهُ أَيْضًا يَقُولُ :
الْحَبُّ طَوْرًا ضِرَامٌ وَهُوَ آوْنَةٌ مَاءً، فَذَلِكَ أُورَانَا وَأَرَوَانَا^(١)
وَفِي التَّمَثِيلِ لِلْفَنِ «تَشْبِيهِ الْاسْتِقَادَةِ»، الَّذِي يَعْنِي عَنْهُ «أَنْ يَسْتَفِيدَ الْمُشَبِّهُ بِهِ مِنْ الْمُشَبَّهِ
بَعْضَ أَوْصَافِهِ أَوْ بِالْعَكْسِ»، يَقُولُ :

خَمْرًا عَقِيقَةَ فِي أَكْوَسِ الْذَّهَبِ
وَالْكَأسُ بِاسْمِهِ عَنْ لَوْلُوِ الْحَبَّبِ
وَبِقَبْسِ الْمُنْتَشِي نُورًا مِنَ الْأَكْبَرِ
سَقْبًا لِعَاصِرَاهَا مِنْ كُوكَبِ الْعَنْبِ
مِنْهَا تَحْصَلُ مَا فِيهَا مِنَ الشَّنْبِ^(٢)
وَمِنْ تَمَثِيلِهِ لِلْفَنِ سَمَاء «أَبَا قَلْمُونَ»، وَذَكَرَ أَنَّهُ مِنْ مُسْتَخْرَجَاتِ الْأَمِيرِ خَسْرُو الدَّهْلُوِيِّ (ت
٧٢٥هـ)، قَوْلُهُ:

مِنَ الْأَجْفَانِ سَيفُ الْاَفْتَانِ نَضَبَتْ هِنْدِيَّةً يَوْمًا عَلَيْنَا.
لَقَدْ قَتَلَ الْمَتَّيْمَ هِنْدُوَانِيَّةً اغْتَثَ بِأَرْبَاثَ غَوْثِ الْبَرَايَا
الْهِنْدُوَانِيَّ بِالْكَسْرِ: بِالْعَرَبِيَّةِ السَّيفُ الْمُنْسُوبُ إِلَيْهِ الْهِنْدُودُ، وَبِالْهِنْدِيَّةِ: امْرَأَةُ الْهِنْدُودِ الَّذِينَ هُمْ عَبْدَةُ الْأَصْنَامِ^(١).

(١) نفسه، ص ١٢٩ - ١٣٠. والضرام ما اشتغل من الحطب. وأورانا: لعلنا.

(٢) نفسه، ص ٢٢٣ - ٢٢٤. والكركب ما طل من النبات. والشنب: ماء ورقه وبزد وعذوبة في الأسنان، أو نقط بيض فيها.



والحقيقة أنه نظم كثيراً جداً من الأمثلة الشعرية للأنواع البديعية التي عرض لها. واتسم قريضه فيها بالدمة والرقة والتدفق، حتى كأنه يغفر من بحر. وإذا كان المقام الذي نحن فيه استلزم أن نشير إشارة سريعة إلى الأمثلة الشعرية التي ظنمتها هو نفسه تمثيلاً للمحسنات الكلامية، فإن الحديث عن متجزءه البلاغي لا يأذن لنا بأن نهمل الإشارة إلى اختياراته الشعرية الرائعة من دواوين الشعر العربي. فقد مثل بطانة كبيرة من الأشعار لشعراء عرب يمثلون الأعصر المختلفة والبيئات المتعددة، وبصيغة بنا المقام لو رحنا نخصي الشعراء العرب الذين مثل بأشعارهم. ولكننا نستطيع القول إن مؤلف سجحة المرجان أبيب كبير وشاعر مبهر وقارئ ممتاز لديوان الشعر العربي، وقد أضاف إلى ذلك ملكة نقية قوية وذلةً أدبية حساسة أسعفته في الناطق درر الأشعار من روانه الآثار في أدوار الشعر العربي المختلفة.

٣- القول الفصل والرأي الأخير:

بعد هذا التطوف في ميدان الإضافات البلاغية الهندية التي اجتهد مؤلف سجحة المرجان في أن يعرّفها للعرب، ويأتي لها بالأمثلة من القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف والشعر العربي، ومن شعره هو، في مقدور المتأمل أن يخلص إلى ما يأتي:

- ١ - أن مؤلف سجحة المرجان مؤلف بلاغي هندي الأرومة، ولكنه على قدر كبير من الخبرة البلاغية في العربية والفارسية والهندية، وهو إلى ذلك شاعر متتمكن من زمام القريض العربي، يعطيه إلى حيث يشاء ويتصرف في مقاديه لنقيم أمثلة شعرية عربية رائعة للأنواع البديعية التي نقلها من الهندية إلى العربية.
- ٢ - أن جمهرة الأطابيب البديعية التي قدّمها المؤلف على مائدة البلاغة العربية، تتنتمي إلى ما يعرف في المصطلح البلاغي العربي بالمحسنات البديعية المعنوية التي أوصلها بعض أصحاب البديعيات العربية إلى أكثر من منه ضرب.
- ٣ - أن الجزء البلاغي من كتاب سجحة المرجان يمثل درجة عالية للتفاعل التكافائي والحضاري بين الأهاند والعرب والفرس وبين الثقافات الهندية والعربية والفارسية؛ ذلك أن السيد غلام علي آزاد مؤلف وناظم بالفارسية أيضاً.
- ٤ - أن الجزء البلاغي من سجحة المرجان يقدم لنا نموذجاً عالياً للذهنيات التي أنسجها طول تأمل القرآن الكريم والحديث الشريف والشعر العربي الجميل الذي يمثل المؤلف أحد أعلامه البارزين، ليس في ديار الهند المسلمة فحسب، بل في تاريخ الشعر العربي كلّه.



٥ - أنَّ الجزءُ البلاغيَّ من كتاب سبحة المرجان قمين بِأنَّ يُنشر نشرةً محققةً مُدققةً، توضع بين أيديِ دارسيِ البلاغةِ العربيةِ وطلابِ علمِ البلاغةِ؛ ابتعاداً اكتشافَ المزيدِ من أمثلةِ الإعجازِ الأدبيِّ في كتابِ اللهِ سبحانه، والكثيرِ من صورِ التفوقِ في البيانِ العربيِّ شعره ونثره.

٦ - أنْ صنَّيعَ السيدِ غلامَ علىِ آزادِ البلغراويِّ فيِ الجزءِ البلاغيِّ من كتابِه يُشدَّدُ علىِ أيديِ أولئكِ الطامحينِ إلىِ اكتشافِ جمالياتِ جديدةٍ فيِ القرآنِ الكريمِ وفيِ الحديثِ النبوويِّ الشريفِ، وكذلكِ فيِ النتاجِ الأدبيِّ العربيِّ قيمتهِ وحديثهِ. واللهُ سبحانهُ، هوَ الهدىُ إلىِ سواءِ السبيلِ.

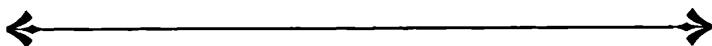
مصادر البحث ومراجعه:

- ١ - إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثامنة، بيروت، د.ت.
- ٢ - أعلام المؤلفين بالعربية في البلاد الهندية، جمال الدين الفاروقى واصحابه، مخطوط معد للنشر.
- ٣ - البيان والتبيين، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي في القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٤ - دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٤م.
- ٥ - سبحة المرجان في آثار هندوستان، السيد غلام على آزاد البلغراوي، تحقيق د. محمد فضل الرحمن الندوى السيواني، مطبعة الكوثر، الطبعة الأولى، سرای میر، أعظم كره (ولاية أوتار برادش)، الهند، ١٩٨٠م.
- ٦ - شرح عقود الجمان في المعاني والبيان للسيوطى، عبد الرحمن بن عيسى بن مرشد العمري المرشدى، مطبعة مصطفى البالى الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.
- ٧ - مجلة البعث الإسلاميَّ التي تصدرها مؤسسة الصحافة والنشر، لكناز - الهند، العدد الخامس، المجلد ٥٢، محرم وصفر ١٤٢٨هـ - فبراير ومارس ٢٠٠٧م.
- ٨ - مجلة تقافة الهند، التي يصدرها المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، المجلد ٥٧، العدد ٢، ٢٠٠٦م.



ماعندة إبلا

أ. د. فاروق إسماعيل^(*)



تُعد مدينة إبلا المكتشفة في موقع تل مرديخ (نحو ٥ كم جنوب غربي حلب) من أهم المدن السورية القديمة. لقد كانت مركز مملكة مزدهرة برب شأنها بوضوح منذ القرن الرابع والعشرين ق.م. وأمتد إطار حكمها – بشكل تقريبي – بين شمالي حلب وسهل أنطاكية ومنعطف مجرى نهر الفرات نحو الشرق، وأطراف البادية السورية شرقى حماة، والسفوح الشرقية لسلسلة الجبال الساحلية، وتميزت بمتانة أسسها الاقتصادية، حيث توافرت في أراضيها محاصيل زراعية وفيرة متنوعة، وثروة هائلة من الأخشاب وزيت الزيتون في مناطقها الغربية، وتمت تربية الماشي بأعداد كبيرة في مناطقها الشرقية المتعددة نحو البادية السورية.

وفي المدينة ذاتها وجدت مراكز حرافية برع العاملون فيها في تصنيع المواد والمعادن المستوردة من مناطق شتى، وإعادة تصديرها، ولذلك تحولت إبلا إلى مركز تجاري مهم في الشرق القديم، وكانت لها علاقات تجارية مع سائر البلدان المجاورة والبعيدة. وقد أدى ذلك كله إلى الغنى الاقتصادي والافتتاح على مواطن الحضارات المعاصرة، ومن ثم إلى ازدهار حركة التناول وتبادل التأثيرات الحضارية معها.

^(*) استاذ في جامعة حلب.



انعكس ذلك في بنية الحكم والدقة الإدارية في القصر الملكي الذي كان يشرف على الحركة الاقتصادية من خلال عدد كبير من الموظفين العاملين فيه. وقد كان يفرض رسوماً على الشعب، ويتنقى هدايا وجزية من الولاة الحاكمين في البلدات الخاضعة لغذول الملكة، ويجبي رسوم العبور من التجار العابرين، ويمتلك القصر مراكز حرفية خاصة^(١).

عاصرت إيلا نشوء مملكة أكاد في وسط بلاد الرافدين وجنوبها، وكان ثمة فرق واضح في المستوى الاقتصادي بينهما، ولذلك سعى ملوك أكاد الذين كان لهم جيش ضخم إلى احتلالها، ونجح ملوكها القويان شركين مؤسس المملكة وحفيده نرام سين في إلحاق الضرر والخراب بها، بغية نهب ثرواتها الوفيرة، والتي لم تكن تتوافر في بلاد أكاد. كما غدت مطمعاً لملوك مملكة ماري (تل الحريري، قرب البوكمال)، وبرزت نزاعات بين الملوكين حول السيادة على مناطق حدودية بينهما، عند منتصف الفرات نحو الشرق، جنوب مدينة إيمار (تل مسكنة)، وثمة مرويات وتقارير عسكرية تتحدث عن تلك النزاعات، ويبدو أنها أدت إلى نجاح قوات إشتوب شر ملك ماري في بلوغ مدينة إيلا ودميرها وإشعال الحرائق فيها، خلال القرن الثالث والعشرين ق.م. وقد كشفت التنقيبات الأثرية في الموقع عن آثار ذلك الدمار.

ولكن ذلك لم يشكل نهاية المملكة، فقد ظلت متميزة اقتصادياً خلال القرون التالية، واستعادت ازدهارها خلال عصر نشوء المالك الأمورية المتعددة في سوريا وببلاد الرافدين (نحو ٢٠٠٠ - ١٦٠٠ ق.م.)، ونشطت فيها حركة العمران أكثر من المرحلة السابقة، وساد فيها الهدوء، وتوقفت الأخطار الخارجية^(٢).

وتعود إيلا – من الناحية الأثرية – من المدن المهمة التي تأخر الكشف عن أطلالها، رغم أن الوثائق الكتابية المسماوية في عدد من مواقع بلاد الرافدين كانت قد قدمت إشارات ومعلومات توضح أهميتها التاريخية الحضارية. فقد بدأت بعنة ليطالية التنقيب في موقعها (تل مرديخ) سنة ١٩٦٤ م بإدارة باولو ماتييه، وعثرت في موسم ١٩٦٨ على جزء من تمثال بازلي يمثل رجلاً، وعليه نص كتابي يدل على أن الاسم القديم للموقع هو إيلا^(٣). أما في موسم ١٩٧٥ م فقد استكملت الكشف عن أجزاء القصر الملكي الرئيس وعثرت بداخله على المحفوظات (الأرشيف) الملكية التي ضمت نحو ستة عشر ألف رقم مدون بالكتابية المسماوية، ضمن حجرة خاصة (مكتبة)، وقد كانت مصفوفة على رفوف خشبية، ثم ألم بها الحريق فأوقع وبعثر القسم الأكبر منها، لكنها بقيت سليمة^(٤).

(١) Archi (1989) 149 ff. , Klengel (1985) 140 ff.

(٢) حلية تحرير لسرى في إيلا، فاروق اسماعيل، ٦٧.

(٣) إمبراطورية إيلا، على القيم، ١٩.

(٤) إمبراطورية إيلا، على القيم، ٢٩.

لقد شكل هذا الاكتشاف حدثاً في غاية الأهمية، وشكّل منعطفاً في الدراسات الحضارية القديمة، وفي كتابة تاريخ سوريا القديم، لأنّه دلل بالوثائق الأصلية على وجود مملكة مزدهرة في قلب سوريا منذ مطلع النصف الثاني من الألف الثالث ق.م.

تبين للباحثين المختصين أن هذه الوثائق مدونة باللغتين السومرية والأكادية، وبلغة ثالثة اتضحت لهم منذ المراحل الأولى من دراستها أنها تنتهي إلى مجموعة اللغات أخوات العربية المصطلح على تسميتها باللغات السامية، ولكنها لم تكن معروفة من قبل.

مع تطور حركة البحث في وثائق إbla بات واضحًا أن تلك اللغة كانت لغة محلية خاصة، اصطلاح الباحثون على تسميتها «اللغة الإيلوبية»، وما زالوا يبتذلون جهوداً حثيثة في دراستها دراسة لغوية وصفية ومقارنة، ويختلفون في تحديد تصنيفها ضمن فروع اللغات السامية، وذلك ضمن اتجاهين رئيسيين؛ اتجاه يرى أنها قريبة من الأكادية القديمة المعاصرة لها، بل هي لهجة أكادية غريبة، واتجاه يذهب أنصاره إلى أنها تمثل أقدم مراحل اللغات الكنعانية التي انتشرت في سواحل بلاد الشام. كما ظهر رأي يقول بأنها تمثل فرعاً مستقلاً يمكن تسميته «السامية الشمالية»^(١).

نشر الباحثون — حتى الآن — أكثر من عشر مجلدات من وثائق إbla، وتبين أن معظمها يعود إلى الفترة ما بين ٢٤٠٠ – ٢٢٥٠ ق.م، وتحتاج في موضوعات مختلفة، أهمها:

(أ) الشؤون الإدارية الاقتصادية كتوثيق الصادرات والواردات من القصر وإليه، وسجلات وبيانات تتعلق بالضرائب المستوفاة، والرواتب والأجور، وتوزيع الأراضي واستثمارها، والمحاصيل الزراعية المتنوعة، وبينها قوائم جرد قطعان المواشي، وتصنيع المواد المعدنية والمنسوجات والقطع الخشبية، وتقارير تتعلق بالتجارة الخارجية.

(ب) الشؤون الإدارية القانونية كال الأوامر والمراسيم الملكية، والمعاهدات، والمراسلات الدولية، وسجلات بأسماء المدن التابعة لإbla والجزية المفروضة عليها.

(ج) نصوص لغوية — معجمية تشمل تمارينات مدرسية، وتصانيف معجمية تتضمن مفردات إيلوبية مع مقابلاتها السومرية، وفهارس لتعليم اللغة السومرية.

(د) نصوص أدبية — دينية تشمل عدداً قليلاً من التعويذات والتراويل الدينية والنصوص السحرية والأساطير والشعائر الدينية الخاصة بالبلاد.

أما الآثار المادية المكتشفة خلال أعمال التنقيب الأثري المستمرة بمعدل شهرين في كل سنة فهي أعمل عمرانية تشمل عدداً من التصور والمعابد الدينية المخصصة لعبادة أبرز آلهة المدينة والمملكة، مثل دجن، عشتار، رشف، كاموش. كما كشف عن سور ترابي ذي قواعد

(١) الأكادية والإيلوبية، ترجمة فالروق بسامعيل، ١٧٩٠ وما بعدها.



حجرية يحيط بالمدينة، وفيه أبراج للمرابطة، وكذلك مدافن محفورة في أرض صخرية، عشر بداخلها على مجموعات من الحلي والمجوهرات الثمينة والقطع العاجية المستوردة من مصر. ومنها آثارها قطع فنية تمثل نطور فن النجت المجسم والنافر، وتتميز عن أعمال النحت الرافي بيتركيزها على تصوير الإنسان، والابتعاد عن الموضوعات الميثولوجية والدينية والتاريخية، وكذلك أعمال فنية خشبية في هيئة قطع الأثاث المنزلي، وقد زينت بأشكال محفورة فيها تصور مشاهد أسطورية وصراع المحاربين مع الحيوانات المفترسة، وتضان إليها مجموعة كبيرة من الأختمان الأسطوانية التي تظهر تشابهاً مع اختام بلاد الرافدين المعاصرة، من حيث الموضوعات المصورة وأسلوبها التقني الفني، وتتميز عنها بتصوير المرأة كعنصر فاعل في حماية الحيوان، إلى جانب الرجل^(١).

أقدم المعاهدات الدولية

يلقى هذا البحث الضوء على واحد من أهم النصوص الكتابية المكتشفة ضمن أرشيف القصر الملكي في إيلاء، سنة ١٩٧٥م، وهو نص معاهدة دولية عقدتها إيلاء مع مدينة أيرسال. لقد ضم التراث الكتابي الوفير المكتشف في مدن بلاد الرافدين والشام والأناضول نصوص معاهدات دولية سياسية كثيرة، يعد أقدمها زمنياً نص المعاهدة السومرية التي فرضها إياناتوم (نحو ٢٤٧٠ ق.م) الحكم في لخش (الهبا، شرق بلدة الشطارة في جنوب العراق) على خصمه حاكم أوما (تل جوخ؛ غربي نهر الغراف في قضاء قلعة سكر) المجاورة، وذلك بعد نزاع طويل الأمد حول منطقة حدودية صغيرة فاصلة بين الملوكين، تكلل بانتصار ساحق حققه، ودفعه إلى توثيق الانتصار بالصورة والنص على نصب ضخم، عشر على أجزاء منه^(٢).

لقد دون نص المعاهدة على وجهي النصب في أعلى الأشكال المنحوتة وفي فراغات متفرقة ضمنها، وذلك بشكل أعمدة كتابية رفيعة، ضم الوجه الأول ثلاثة وعشرين عموداً، والثاني اثني عشر عموداً وثلاثة مقاطع قصيرة تشكل تزييلاً للنص.

يبدا النص بمقدمة وصفية تاريخية وذاتية، عرض فيها لمحات عن تاريخ النزاع الحدودي وتفاصيله، والانتصارات السابقة التي حققتها لخش على أوما، والدعم الإلهي لحاكمها، ولاسيما إياناتوم القوي الذي حقق إنجازات وانتصارات متتالية حتى أخضع أوما إخضاعاً نهائياً، وحدد الحدود معها، وفرض عليها المعاهدة.

(١) نشرتبعثة الأثرية الإيطالية تقارير ودراسات كثيرة عن مكتشفات الموقع. ويضم المرجع المذكور في الحاشية^(٣) عرضاً واقفأ لمكتشفات المرحلة الأولى من التنقيب الأثري.

(٢) تاريخ بلاد الرافدين، عبد مرعي، ٣٦.



تبدأ المعاهدة من العمود السادس عشر (السطر ١٢) حيث جاء فيها:
فَتَمْ إِيَّانَاتُومْ شَبَكَةُ الصِّيدِ الْكَبِيرَةُ الْخَاصَّةُ بِإِلَهِ إِنْلِيلِ لَحَّاَمُ أُومَا، وَفَرَضَ عَلَيْهِ أَنْ يَؤْدِي
الْقَسْمَ.

حاَكِمُ أُومَا أَقْسَمَ لِإِيَّانَاتُومْ بِمَا يَلِي: بِحَيَاةِ إِلَهِ إِنْلِيلِ سَيِّدِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، سَوْفَ اسْتَثْمِرُ
حَقْلَ إِلَهِ نِينْ جِيرَسُو، سَوْفَ (أَقْرَمْ) بِحَفْرِ الْمَيَاهِ الْعَمِيقَةِ دَائِمًا وَفِي كُلِّ مَكَانٍ. سَوْفَ لَنْ
أَتْجَازُ حَدُودَ إِلَهِ نِينْ جِيرَسُو بَعْدَ الْآنِ، سَوْفَ لَنْ أَمْارَسَ أَيْ تَغْيِيرَ فِي الْحَفْرِ وَقُنُواتِ الْمَيَاهِ
الْمُوْجُودَةِ هُنَاكَ بَعْدَ الْآنِ، سَوْفَ لَنْ أَخْرَبَ الْأَنْصَابَ الْمَقَامَةِ هُنَاكَ بَعْدَ الْآنِ.

إِنْ تَجَازَتْ (هَذَا الْعَهْدُ) فَلَيْتْ شَبَكَةُ الصِّيدِ الْكَبِيرَةُ الْخَاصَّةُ بِإِلَهِ إِنْلِيلِ سَيِّدِ السَّمَاءِ
وَالْأَرْضِ، الَّذِي أَقْسَمَ بِهِ، تَسْقُطُ مِنَ الْأَعْلَى عَلَى مَدِينَةِ أُومَا.

إِيَّانَاتُومْ حَكِيمٌ حَقَّاً، لَقَدْ أَحْضَرَ حَمَامَتِينْ، كَحْلَ عَيْنِيهِمَا، زَيْنَ رَأْسِيهِمَا بِأَغْصَانِ الْأَرْزِ،
وَأَرْسَلَهُمَا إِلَى إِلَهِ إِنْلِيلِ سَيِّدِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؛ إِلَى مَعْبُدِهِ (إِكُورُ) فِي مَدِينَةِ نِيبُورِ، (الْتَّعْلِمَاءِ
بِمَا يَلِي):

إِذَا مَا نَقْضَ أَيْ سَخْنَ فِي مَدِينَةِ أُومَا هَذِهِ الْمَعاهِدَةِ (inim في السُّوْمِرِيَّةِ)، (وَتَفَوَّهَ ضَدَّ
إِرَادَةِ إِلَهِ إِنْلِيلِ سَيِّدِي بِأَيْ كَلَامٍ أَوْ أَيْ دُعَاءِ.....
وَإِذَا مَا غَيَّرَ هَذِهِ الْمَعاهِدَةَ؛ فَلَيْتْ شَبَكَةُ الصِّيدِ الْكَبِيرَةُ الْخَاصَّةُ بِإِلَهِ إِنْلِيلِ، الَّتِي أَذْنَى الْقَسْمَ
فَوْقَهَا، تَسْقُطُ مِنَ الْأَعْلَى عَلَى مَدِينَةِ أُومَا.

ثُمَّ يَكْرِرُ الْكَلَامُ نَفْسَهُ، مَعَ تَغْيِيرِ اسْمِ إِلَهِ الرَّاعِي لِلْمَعاهِدَةِ، وَصَاحِبِ شَبَكَةِ الصِّيدِ الَّتِي
سَرَرَتْهُ فَوقَ أُومَا إِنْ نَقْضَ أَحَدٌ مِنْ زَعْمَانِهَا الْمَعاهِدَةِ، وَهِيَ الْآلهَةُ: نِينْ خُورِسَاجُ، إِنْكِي سَيِّدُ
الْأَعْمَاقِ، سِينْ ثُورِ إِلَهِ إِنْلِيلِ الْمُنْدَفِعِ، أُوتُو سَيِّدُ الْخَضْرَةِ، نِينْ كِي. وَنَلَكَ بَدَءًا مِنَ الْعَمودِ
السَّابِعِ عَشَرَ (الْسَّطْرُ ٢١) حَتَّى الْعَمودِ الْخَامِسِ مِنَ الْوَجْهِ الْخَلْفِيِّ (الْسَّطْرُ ٤١) تَلِي ذَلِكَ
خَاتِمَةً تَتَحدَّثُ عَنْ قَوْةِ إِيَّانَاتُومْ وَحِكْمَتِهِ وَرَضَا الْآلهَةِ عَنْهُ وَدُعْمِهِ، وَالْأَنْتَصَارَاتِ الَّتِي حَقَّقَهَا
فِي بَلَادِي سُوبِرِ وَعِيلَامِ (١).

إِنَّهَا تَسْبِقُ مَعاهِدَةَ إِيلا بِأَكْثَرِ مِنْ قَرْنَ، وَلَكِنْ سَمَاتُ الْمَعاهِدَاتِ الدُّولِيَّةِ أَكْثَرُ وَضْوَحاً فِي
مَعاهِدَةِ إِيلا الَّتِي تَعُودُ إِلَى نَحْوِ ٢٣٥٠ ق.م، فَهِيَ تَخْلُو مِنْ مَقْدِمَةِ وَخَاتِمَةِ وَصَفَيْتَيْنِ،
وَتَعْرُضُ الْبَنُودَ الْمُتَفَقَّعَ عَلَيْهَا مِباشَرَةً دُونَ حُشُوْ أوْ اسْتَطْرَادِ. كَمَا أَنَّ الْجَزْءَ الْأَسَاسِيَّ مِنَ
مَعاهِدَةِ لِجِشِّ قَصِيرٍ، لَا يَتَجَازُ أَرْبَعَةَ وَخَمْسِينَ سَطْرًا، (الْعَمودُ ١٦ / سَ ١٢ - ٤٥، الْعَمودُ
٧ / سَ ١ - ٢٠) وَلَا يَتَجَازُ عَدْدَ كَلِمَاتِ السَّطْرِ الْوَاحِدِ ثَلَاثَ كَلِمَاتٍ. أَمَّا التَّكْرَارُ بَعْدَ ذَلِكَ
فَلَا يَفِدُ غَيْرَ التَّأكِيدِ عَلَى رِعَايَةِ آلَهَةِ أُخْرَى لِلْمَعاهِدَةِ. يَضَافُ إِلَى ذَلِكَ أَنَّ مَعاهِدَةَ لِجِشِّ تَرْكَزُ

Sollberger (1956) 9 ff. Steible (1982) 120 ff. (١)



على مسألة محددة هي تحديد الحدود المختلفة عليها، وتعهد حكام أوما بذلك، وبعد تغيير مجاري قنوات المياه أو تخريب الأنصاب المقاومة هناك. ولذلك نعتقد أن معاهدة إيلا تظل رائدة في تاريخ المعاهدات السياسية الدولية في الشرق القديم.

نص معاهدة إيلا

أشار بيتيناتو Pettinato لغوي بعثة إيلا في مواسم التقىب الأولى إلى هذا النص الفريد المدون على الرقم ذي الرقم ٢٤٢٠، وذلك ضمن فهرس النصوص الذي أعده ونشره سنة ١٩٧٩م^(١). ثم قام عدد من الباحثين المعروفين بنشر النص دراسته، فقد نشره الفرنسي سولبرجه E.Sollberger سنة ١٩٨٠ في دراسة عنوانها «ما يسمى بالمعاهدة بين إيلا وأشور»^(٢)، ثم نشر البريطاني لامبرت Lambert دراسة عنها بعنوان «معاهدة إيلا» سنة ١٩٨٧م^(٣)، وفي السنة التالية نشر الألماني كيناست Kienast دراسته «معاهدة إيلا – أشور، من منظور تاريخ القانون»^(٤). ولم تفلح الدراسات الثلاث في تلليل مصووبة قراءة مقاطع منها وتفسير تعبيرات معينة فيها.

صدرت في سنة ١٩٩٢م دراسة الألماني إدزارد Edzard «معاهدة إيلا مع أيرقا»^(٥) التي قدم فيها ترجمة جديدة أشمل، وعرض ملاحظات لغوية مفيدة، وناقش مسائل خلافية أساسية بين الباحثين، وتوصل إلى الترتيب الصحيح لأجزاء النص المقسم إلى أعمدة أو حقول عمومية، ويضم نحو ٦٣٢ سطراً.

ونعرض فيما يأتي ترجمة عربية لنص المعاهدة، تعتمد على التحقيق والمقارنة بين الترجمات المتعددة، والتحقق من كثير من المصطلحات والمفردات في المعاجم والدراسات اللغوية، الخاصة باللغتين الإبلوية والسومنية.

- ١ ؟ كل من يلعن السيد الحاكم، أو يلعن الآلهة، أو يلعن البلد، يستحق الموت.
- ٢ ؟ إذا ما حاول شخص من منطقة أيرصال المتاخمة (لأراضي إيلا) أن يحل محل حاكم تابع لإيلا، وكان ذلك الشخص حاكماً تابعاً لأيرصال، فهو يستحق الموت.
- ٣ ؟ إذا ما حاول شخص من منطقة إيلا المتاخمة (لأراضي أيرصال) أن يحل محل حاكم تابع لأيرصال، وكان ذلك الشخص حاكماً تابعاً لإيلا، فهو يستحق

Pettinato (1979)Nr. 1859. (١)

Sollberger (1980) 129ff. (٢)

Lambert (1987) 353 ff. (٣)

Kienast (1988) 231 ff. (٤)

Edzard (1992) 187 ff. (٥)



- الموت.
- ٤ ⚡ إذا ما نفوه أي من المرافقين العشرة بلعنة، فعليه أن يقتم خمسين غنيمة بيته.
- ٥ ⚡ إن.....من....ملك.....، فعليه أن يسلم مهداماً^(١) وسفينة جديدة.
- ٦ ⚡ إن الرسل القادمين (إلى إيلا) يقيمون فيها عشرين يوماً، ويتناولون طعامهم من الوجبات المخصصة للأسفار. ولكن إن كنت تrepid أن يقيموا زمناً أطول فعليك أن تقدم لهم الوجبات الازمة.
- ٧ ⚡ قائد الحصن.....، بعد أن ينطف القائد الحصن، يقتم ويحضر مهداماً وسفينة جديدة وأبقاراً ومواشي.
- ٨ ⚡ إن الرسل الذين استلموا هدايا، لن يستلموا وجبات السفر، ويعودون بدونها.
- ٩ ⚡ إذا ما سمع حاكم إيلا أن.....، ولم يكن قد صدر أمر بذلك، فإنه لن تتجو من العقاب.
- ١٠ ⚡ يحق لحاكم أيرسال أن يدخل البلاد ويخرج منها، أما إذا لم أسمح له، (ويدخل) فلن ينجو من العقاب.
- ١١ ⚡ لم البلاد دون موافقتي... أبقاراً وعجولاً.... البلاد.....
- ١٢ ⚡ إذا ما قتل شخص من أيرسال سيداً حاكماً (تابعأ لإيلا)، فلن تتجو من العقاب.
- ١٣ ⚡ - بناء على ذلك - يضيع في المكان، فسوف لن تُعطى له البذار. وإن تعط أنت البذار له فلن تتجو من العقاب.
- ١٤ ⚡ فيما يتعلق بالبضائع التي تعيدها إيلا إلى أيرسال.....
- ١٥ ⚡ فيما يتعلق بالبضائع التي تعيدها أيرسال إلى إيلا؛ يجب ألا تعلم مدينة لواثم بها، أما المدعو تير فلايعلم بها.
- ١٦ ⚡ إذا ما.... تير، فعليك أن تسير إلى السيد الحاكم، فإن لم تسر إلى السيد الحاكم، فسوف لن تتجو من العقاب.
- ١٧ ⚡ (الجزء الأول منها غير واضح، يصعب الربط بين مفرداتها) هكذا يقول حاكم إيلا لحاكم أيرسال.
- ١٨ ⚡ عليك ألا تدع أحداً يسافر إلى البلاد (بلاي) دون موافقتي، وإن سمحت لأحد بذلك فلن تتجو من العقاب. أما إذا أمرت أنا بذلك فيمكنهم السفر. هكذا يقول حاكم إيلا لحاكم أيرسال.

(١) GUD.SI = ashībūm آلة لهم الجدران، وصفت في النصوص بأن مقتمتها تشبه رأس كيش.



- ٦٩ لـقد عـدت المـدن: كـثيـم - خـزان، نـيرـار تـحـالـفـاً أـخـوـيـاً، فـلـتـسـمـحـ لـلـرـسـلـ بـالـسـفـرـ لـيـومـينـ أوـ ثـلـاثـةـ... إـنـ لمـ تـسـمـحـ لـلـرـسـلـ فـإـنـكـ لـنـ تـجـوـهـ مـنـ العـقـابـ.
- ٦١٠ فـيـماـ يـتـعـلـقـ بـالـأـعـمـالـ الـعـدـائـيـةـ (المـوجـهـ ضـدـ إـيـلاـ)ـ الـتـيـ تـصـيرـ عـلـىـ عـلـمـ بـهـ؛ـ يـتـوـجـبـ عـلـيـكـ لـنـ تـقـلـ أـخـبـارـهـ بـسـرـعـةـ فـائـقـةـ.
- ٦١١ (ولـكـ إـنـ كـنـتـ فـيـ سـفـرـ بـعـدـ، فـلـسـتـ مـلـزـمـاـ بـيـصالـ الـأـخـبـارـ).ـ لـمـ إـذـاـ كـنـتـ مـوـجـودـاـ (فـيـ مـكـانـكـ)ـ وـعـلـمـتـ بـالـأـعـمـالـ الـعـدـائـيـةـ،ـ وـلـمـ تـغـيـرـ عـنـهـ،ـ فـإـنـكـ لـنـ تـجـوـهـ مـنـ العـقـابـ.
- ٦١٢ يـحـقـ لـإـيـلاـ الـمـبـادـرـةـ بـمـارـسـةـ الـتـجـارـةـ مـعـ إـيـرـسـالـ،ـ وـلـكـ إـيـرـسـالـ لـاـ يـحـقـ لـهـ الـمـبـادـرـةـ بـمـارـسـةـ الـتـجـارـةـ مـعـ إـيـلاـ.
- ٦١٣ (الـمـادـةـ نـاقـصـةـ فـيـ الوـسـطـ،ـ وـيـصـعـبـ الـرـبـطـ بـيـنـ مـفـرـدـاتـهـ).
- ٦١٤ فـيـماـ يـتـعـلـقـ بـتـجـارـ إـيـلاـ؛ـ يـتـوـجـبـ عـلـىـ إـيـرـسـالـ أـنـ تـدـعـهـمـ يـعـودـونـ.
- ٦١٥ فـيـماـ يـتـعـلـقـ بـتـجـارـ إـيـرـسـالـ؛ـ يـتـوـجـبـ عـلـىـ إـيـلاـ أـنـ تـدـعـهـمـ يـعـودـونـ.
- ٦١٦ إـلـهـ إـيـلاـ وـإـيـرـسـالـ،ـ مـنـلـ.....ـ عـلـيـكـ أـنـ تـسـلـمـ سنـوـيـاـ بـقـرـةـ وـخـرـوفـاـ.ـ إـنـ لـمـ تـسـلـمـ فـلـنـ تـجـوـهـ مـنـ العـقـابـ.
- ٦١٧ خـلـالـ (احـتـقـالـاتـ)ـ شـهـرـ إـيـسـيـ؛ـ إـذـاـ مـاـ قـتـلـ إـلـلـوـيـ إـيـرـسـالـيـاـ فـيـ مـيـارـزـةـ،ـ فـعـلـيـهـ أـنـ يـقـتـمـ خـمـسـيـنـ غـنـمـةـ دـيـةـ.
- ٦١٨ إـذـاـ مـاـ قـتـلـ إـيـرـسـالـيـاـ إـلـلـوـيـاـ فـيـ مـيـارـزـةـ،ـ فـعـلـيـهـ أـنـ يـقـدـمـ خـمـسـيـنـ غـنـمـةـ دـيـةـ.
- ٦١٩ إـذـاـ مـاـ اـسـتـخـدـمـ (فـيـ ذـلـكـ)ـ سـكـيـنـاـ،ـ عـصـاـ صـلـبـةـ أـوـ رـحـمـاـ،ـ وـقـتـ بـيـدـيـهـ،ـ.....ـ (يـصـعـبـ الـرـبـطـ لـيـنـ مـفـرـدـاتـ الـجـزـءـ الثـانـيـ مـنـ الـمـادـةـ).
- ٦٢٠ـ قـطـعـةـ خـشـبـ طـوـيـلـةـ،ـ خـمـرـةـ جـبـلـيـةـ....ـ وـخـرـجـ،ـ فـعـلـيـهـ أـنـ يـقـدـمـ حـزـمةـ مـؤـلـفـةـ مـنـ عـشـرـ....ـ،ـ وـاـشـتـقـيـ عـشـرـ غـنـمـةـ.
- ٦٢١ إـذـاـ مـاـ كـانـ فـتـىـ إـيـرـسـالـيـ،ـ أـوـ فـتـاةـ إـيـرـسـالـيـةـ،ـ يـعـلـمـ عـدـاـ لـدـىـ إـلـلـوـيـ،ـ ثـمـ تـرـكـ بـيـتـ إـلـلـوـيـ.ـ وـفـيـماـ بـعـدـ قـبـضـ إـلـلـوـيـ آخـرـ عـلـىـ الـأـمـةـ أـوـ الـعـبـدـ،ـ وـأـخـفـاءـ،ـ فـعـلـيـهـ أـنـ يـقـتـمـ خـمـسـيـنـ غـنـمـةـ دـيـةـ.
- ٦٢٢ إـذـاـ مـاـ وـصـلـتـ بـصـائـعـ إـلـىـ الـحـصـنـ،ـ فـعـلـيـ قـائدـ الـحـصـنـ أـنـ يـؤـديـ الـقـسـمـ،ـ وـأـنـ يـدـعـ (الـبـصـائـعـ)ـ تـخـرـجـ مـنـ الـبـوـلـةـ.
- ٦٢٣ إـنـ وـجـدـتـ فـيـ الـبـلـادـ بـقـرـةـ أـوـ حـمـارـ مـنـ إـيـرـسـالـ لـلـبـيـعـ مـقـابـلـ دـعـامـاتـ خـشـبـيةـ وـعـشـرـيـنـ غـنـمـةـ مـنـ إـيـلاـ.....ـ (يـصـعـبـ الـرـبـطـ بـيـنـ الـمـفـرـدـاتـ التـالـيـةـ)ـ...ـ لـنـ يـنـجـوـ مـنـ العـقـابـ.

- ٤٣ إن وجد في البلاد، في بيت أي إيلوي، زيت رديء أو مشروب رديء، فعليك أن تستبدل الزيت والمشروب الرديء بنوع جيد.
- ٤٤ إن أصدرت أمراً..... فعليك أن تنشر ما أمرت به في ضواحي المدينة. وإن لم تفعل ذلك فلن تنجو من العقاب.
- ٤٥ إذا ما ضرب أرسلاني أرسلانيا، فمات ثم طلب أن تُرمى (الجثة) في منطقة إيلا المتأخمة، فإن.... يزدلي القسم....
- ٤٦ من يسرق (من منطقة).....، من يسرق (من منطقة) البوابة، من يسرق (من منطقة) الحصن، فهو يستحق الموت.
- ٤٧ إن ينم إيلوي في بيت أرسلاني، فعلى صاحب البيت أن ينهض لأداء واجب الضيافة.
- ٤٨ وعليه أن يعوّض (الغرض المسروق) في اليوم الذي يسرق من الصيف في بيته، ويعطيه..... (وخمسين غنة) دية.
- ٤٩ إن ينم رجل ما مع زوجة رجل آخر، فعليه أن يقدم له ثوباً ذا حزام وثوباً ملوناً وثلاث بقرات.
- ٥٠ إذا ما كانت المرأة عازبة موافقة، وأكذت ذلك، فعليه أن يسترها و....، بأن يتزوجها.
- ٥١ إذا ما كانت (غير موافقة)..... (البقية مهمشة كلها).
- ٥٢ (غير واضحة المعنى)..... هكذا يقول حاكم إيلا لحاكم أرسلان.
- ٥٣ مقابل ذلك؛ لا يسمح باخراج العذانين والرُّسل والقتلى من السوق التجارية. لا تعطى فضة أو أبقار أو أغنام أو ابن أو ابنة أو زوجة أو ثوب محبوك يدوياً مقابل ذلك.
- ٥٤ وإن أنت لم تستثمر (الأرض جيداً)، وتقول: الشعير قصير (وحباته) ضعيفة فإلك تستحق الموت. لقد استلموا فضة أيضاً، استلموا أبقاراً وأغناماً،.... عندما تصلك أخبار سيئة، عليك أن تعقد اجتماعاً، تشهد عليه الإله شمش والإله آداً والآلهة كلها، وتصدر أوامر..... (البقية غير واضحة).....

أحكام المعلادة

يمكن تقسيم الأحكام المتفق أو الموافق عليها إلى مجموعات؛ حسب طبيعة التزام الغريقين المتعاهدين، وذلك على النحو الآتي:



نحکام يلتزم بها الفريقيان، وهي :

- ١- عدم محاولة احتلال المناطق المجاورة بينهما، أي احترام سيادة كل دولة منها على أراضيها.
- ٢- عدم التشهير واللعن.
- ٣- المحافظة على سرية الحركة التجارية بينهما.
- ٤- عدم السماح للأفراد بالسفر إلى الدولة الثانية، دون الحصول على موافقة حاكمها.
- ٥- حماية التجار وتسهيل عودتهم إلى بلادهم.
- ٦- عدم ارتكاب فعل القتل خلال المبارزات التي تتم ضمن إطار الشعائر الدينية في شهر رمضان.

نحکام مفروضة على أرسال وحدها، وهي :

- ١- لا يسمح لحكام أرسال بالسفر إلى إيلا، دون الحصول على موافقة حاكم إيلا.
- ٢- يعاقب حاكم أرسال، إذا غير أحد مواطنيه بحاكم تابع لإيلا.
- ٣- إعلام إيلا بالأخبار المتعلقة بأعمال عدوانية موجهة ضدها.
- ٤- امتياز أرسال عن ممارسة التجارة ببعضها صادرة من إيلا مع مدن معينة أو أشخاص محظوظين.
- ٥- تحرص أرسال على عدم إرسال زيت أو مشروب رديء إلى إيلا، وإذا ثبتت حصول ذلك فعليها أن تستبدلها بنوع جيد.
- ٦- تنشر أرسال قوات في الضواحي، إذا ما أمر حاكم إيلا بذلك.
- ٧- منع حدوث السرقة في مناطق إيلا الحدودية.
- ٨- يلتزم سكان أرسال بواجب استضافة الزوار الإبلوبيين، وحماية أغراضهم، والتغويض عنها في حال سرقتها فوراً.

نحکام تلتزم بها إيلا، وحقوق خاصة بها، وهي :

- ١- استضافة الوفود الرسمية القائمة من أرسال، لمدة محددة بعشرين يوماً.
 - ٢- يحق لإيلا وحدها إعلان موعد بدء الأعمال التجارية بين الدولتين.
 - ٣- لا تتحمل إيلا المسؤولية عن أعمال قتل داخلية في أرسال، ولو عمد القاتل إلى إخفاء جريمته برمي الجثة في مناطق إيلا الحدودية.
 - ٤- في الشأن الداخلي؛ يتوجب على سكان إيلا عدم إيواء العبيد والإماء الهاربين من بيوت أصحابهم، وإخفائهم.
- وشة ثلاثة فقرات تتعلق بممارسة الجنس بشكل غير قانوني (٤٠، ٤١، ٤٢). ولا تتضمن علاقة ذلك بالدولتين؛ من حيث إطار سريانها وجنسية الفاعلين.



- ويلاحظ - بشكل عام - أن العقوبات المحددة جاءت في ثلاثة أنواع، هي:
- ١- عقوبة غير محددة، ترك تقديرها لحين حصول المخالفة، وغير عنها بجملة (لن ينجو أو تجو من العقاب).
 - ٢- عقوبة الموت.
 - ٣- عقوبة نفع الديمة، أي التعويض المادي؛ غالباً في هيئة مواث.

لغة النص

نكرنا أن ثمة فريقاً من الباحثين يربطون لغة إيلا بالأكدي، ويدللون على ذلك بالتوافق بينهما في كثير من الحالات النحوية كصيغ ضمائر الرفع المنفصلة، وأسماء الإشارة، وأساليب بناء الاسم وتصريفه، وحروف الجر وبعض صيغ أزمنة الفعل. وبذلك يرون أن اللغتين تنتهيان إلى مرحلة واحدة من مراحل التطور التاريخي اللغوي. وبسبب من ذلك يلاحظ تأثر اللغتين باللغة السومرية على نطاق واسع، نظراً لميئنة الثقافة السومرية في مناطق شتى من الشرق القديم خلال النصف الثاني من الألف الثالث ق.م، إضافة إلى ارتباط الكتابة المسمارية بالسومرية منذ بداية نشأتها، ولم يخف ذلك التأثير إلا عندما طور الأكديون الكتابة المسمارية وجردوها من طابعها التصوري الرموزي، وجعلوا الأشكال تعتبر عن مقاطع صوتية مجردة لا علاقة لها بصور الأشياء.

إن الأذدواجية اللغوية واضحة في نص معاهدة إيلا، إذ تختلط فيها المفردات الإبلوية بالسومرية بدرجة كبيرة. فالفقرة الأولى من المعاهدة - على سبيل المثال - تتألف من عشر كلمات، واحدة منها فقط إبلوية، والبقية سومرية.

وغالباً ما تزيد المفردات السومرية في الفقرات على الإبلوية، بل لا نجد بينها سوى كلمات إبلوية معدودة، وإندراً ما تتساويان؛ كما في الفقرتين الرابعة والثامنة عشرة. ومن الملحوظ أن المفردات الإبلوية المستخدمة هي في الغالب أدوات (الشرط، الجر، النفي، العطف)، وتترد معها أسماء وأفعال قليلة. ويشمل هذا المظهر اللغوي معظم نصوص إيلا.

الفريق الثاني في المعاهدة: آبرسال

رأى بيبيانتو لغوي بعضه إيلا أن الفريق الثاني في المعاهدة هي دولة آشور A-sûr، ثم صدرت دراسة سولبرجيه التي خالف فيها رأيه، وحاول دحضه، ولكنه لم يستطع الجزم في الأمر. أما لامبرت فقد وفق في تصحيح جزء من الاسم، إذ رأى أن المقطع الكتافي الثاني هو في حقيقة الأمر مقطوعان، الأول منها هو بـ bar أما الثاني لم يجزم في قراءته، واقتصر في القراءة قـ qa، أي أن صيغة الاسم في رأيه هي آبـر - قـ (؟). ثم ظهر رأي كيناست الذي لم يأت بجديد، وتبعد رأي بيبيانتو، ورأى أن جمع العلامتين بـ - قـ يشكل قراءة أخرى هي



سر sur كما فعل بيتنانو.

اما إيزارد فقد توافق رأي مع رأي لامبرت، وجزم في صحة قراءة العلمتين أ - بـَ معتمدًا على شواهد أخرى من نصوص إيلا، كاسمي الموقعين أَبِرْ مِيزُو، أَبِرْ لَابَا. ولكنه طرح إمكانية قراءة العلامة الثالثة بصيغة سال ٤ Sal، التي قد تكون مقطعاً صوتياً او رمزاً سومريًا دالاً على معنى مستقل. ثم أكد ألفونسو آركي A.Archi لغوي بعثة إيلا الجديد هذه القراءة، وبدأت تسود في الأوساط العلمية، ورأى أن العلامة Sal هي رمز سومري تصعب معرفة مرادفه أو معناه حالياً^(١). دارت - في الوقت نفسه - مناقشات بين الباحثين حول موقع هذه الدولة المتعاهدة مع إيلا وحاجها وأهميتها وظهرت آراء عدّة في ذلك، اتفقت جميعها في أنها تقع في الشمال الشرقي من دولة إيلا، واختلفت في التحديد الدقيق؛ ونرجح رأي إيزارد الذي رأى أنها في المناطق الواقعة شمالي كركميش (جرابلس)، شرقي الفرات باتجاه أورفا او غربي الفرات باتجاه غازي عينتاب، بل نرجح فيه الاحتمال الثاني أكثر. ويتوافق ذلك مع ما ورد في المعاهدة حيث أشارت (الفقرة ٣٤) إلى أن أرسلان كانت منطقة جبلية تصدر الزيت والخمرة المستخلصة من الكروم، كما إن نصوصاً أخرى من إيلا تشير إلى أنها كانت مصدر كميات كبيرة من الفضة وصلت إلى إيلا. ويتاسب هذا مع طبيعة مناطق جنوبى مدينة غازي عينتاب وشرقيها التي تشكل السفوح الجنوبية لجبال طوروس التي وصفت في المصادر التاريخية القديمة بجبال الفضة.

طبيعة المعاهدة

شاعت عملية عقد المعاهدات الدولية في الشرق القديم على نطاق واسع؛ ولاسيما بدءاً من أواسط الألف الثاني ق.م، فقد كشفت التنقيبات الأثرية عن نصوص معاهدات أخرى في مراكز تاريخية سورية قديمة، مثل: شبـت إيليل (تل ليلان)، ألاـاخ (تل عطشانه)، أوـغارـيت (رأس شمرا)، السفيرة. كما كشفت عن نصوص معاهدات كثيرة حديثة وأشورية.

لقد ميز الباحث التشيكـي فـ. كـوروـشـجـ V.Corošec في دراسة شاملة له عن المعاهدات الدولية الحديثة بين نوعين أساسيين من المعاهدات، هما:

- ١- معاهدات التكافؤ، حيث يكون المتعاهدان فيها على مستوى واحد من الأهمية والقوة، وبخضعان لشروط متكافئة متماثلة.
- ٢- معاهدات التبعية، حيث يكون هناك فارق واضح بين المتعاهدين، ويلترم أقلهما شأنًا

(١) A.Archi: Metamges A. Finet. 15ff.



بالشروط التي يفرضها عليه الآتى^(١).

ويسري هذا التصنيف – إلى حد كبير – على سائر معاهدات الشرق القديم، ولكنها تختلف وتنتفاوت في طبيعة الموضوعات الجزئية فيها، وفي أسلوب بناء نصها. إن معاهدة إيلا تمثل مرحلة مبكرة، والطابع العام لها يدفع إلى تصنيفها ضمن معاهدات التبعية، ولكنها تتضمن في الوقت ذاته ملامح من النوع الأول أيضاً. فقد اتفق الفريقان على التزامات مشتركة متبادلة، ولكن نمة التزامات كثيرة فرضت على أرسال وحدها، وقد كانت بالتأكيد أقل شأناً من إيلا. كما احتفظت إيلا بحقوق خاصة بها حتى إعلان بدء أعمال التجارة، وإنكار المسؤولية عن أعمال قتل تحدث ضمن أرسال.

ومن اللافت للانتباه أن المعاهدة لا تذكر أسمى الملوكين اللذين تعاهدا، وهو أمر كان سيفيد في تحديد دقيق ل تاريخها، وفي معرفة الوضع السياسي العام الذي كانت تشهده إيلا آنذاك. وقد يستنتج من ذلك أن المعاهدة كانت بين دولتين، وليس معاهدة شخصية اتفق على إبرامها مكان فحسب، فهي معاهدة تبقى سارية المفعول و ذات صلاحية دائمة^(٢).

خاتمة

إن هذه المعاهدة تمثل درجة متقدمة من الفكر السياسي الدولي لدى حكام أقدم مملكة سورية أثبتت – بغنائها الاقتصادي وتنظيمها الإداري الدقيق وبراعة حكامها وشعبها – وجودها المتميز في الشرق القديم، خلال النصف الثاني من الألف الثالث قبل الميلاد. ولذلك فهي تشكل واحدة من أهم وثائق التراث الكتائبي الذي خلفه أسلفنا، وكشفت التقنيات الأثرية في الواقع الحضاري السوري القديمة عن آلاف منها، ذات موضوعات متعددة، وهي تشكل المصادر الأساسية لكتابه تاريخ سوريا السياسي والحضاري في العصور القديمة.

(١) V.corošec (1931)9 ff.

(٢) تاريخ سوريا القديم (بلاد الشام). أحمد ارحيم هيو، من ١٦٠.



المصادر والمراجع

(آ) العربية:

- ١- الأكادية والإبلوية: فون زوين - تر: فاروق إسماعيل - مجلة التراث العربي - العدد ٨٥ - كانون الثاني ٢٠٠٢ م.
- ٢- إمبراطورية إبلا: علي القيم - دار الأبجدية - دمشق ١٩٨٩ م.
- ٣- تاريخ بلاد الراقيين: عبد مرعى - دار الأبجدية - دمشق ١٩٩١ م.
- ٤- تاريخ سوريا القديم (بلاد الشام): أحمد ارحيم هو - منشورات جامعة حلب - ٢٠٠٤ م.
- ٥- حكاية تحرير أمرى في إبلا: فاروق إسماعيل - مجلة المعرفة - العدد ٥٠٠ - أيار ٢٠٠٥ م.

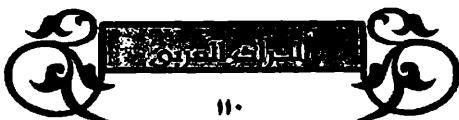
(ب) الأجنبية:

- 1- Archi, A. (1985): The Royal Archives of Ebla. in: H.Weiss (ed.) Ebla to Damascus, Washington.
- 2- Edzard, D.O. (1992): Der Vertrag von Ebla mit A-bar-qa.in: P.Fronzaroli (ed.) Literature and literary Language at Ebla. QdS 18, Firenze.
- 3- Kienast , B. (1988): Der Vertrag Ebla-Assur in rechthistorische Sicht. in: H. Waetzoldt- H.Hauptmann (ed.) Wirtschaft und Gesellschaft von Ebla. HSAO 2- Heidelberg.
- 4- Klengel, H. (1989): kulturgeschichte des alten Vorderasien. Akademie- Verlag , Berlin.
- 5- Lambert , W.G. (1987): The Treaty of Ebla. in: L.Cagni (ed.) Ebla 1975-1985, Napoli.
- 6- Pettinato , G. (1979): Catalogo dei testi Cuneiformi di Tell Mardikh - Ebla. MEE 1 , Naples.
- 7- Sollberger,E. (1956): Corpus des inscriptions royales presargoniques de Lagaš. Genève.
- 8- (1980): The So-Called Treaty Between Ebla and Ashur. SEB 3.
- 9- Steible, H. (1982): Die altsumerischen Bau-und Weihinschriften. Teil 1, Wiesbaden.





فهارس
العشريـن (الأولـة بـعـد المـنهـج)



فهرس أعلام الكتاب



الصفحة	العدد/العام	عنوان المادّة	الكاتب	م
٢٢	٢٠٠٧/١٠٨٤	الشيخ طاهر الجزائري نموذج المعلم العربي والداعية	لبلطة، نزار	١
١٦٧	٢٠٠٨/١٠٤	صور شامية غابت	لبلطة، نزار	٢
٤٩	٢٠٠٨/١٠٤	محمد كرد علي جنرالياً من خلال كتابه «غورطة دمشق»	أبو خليل، شوقي	٣
١٥١	٢٠٠٨/١٠٤	ملكة آرلم السعودية	أبو عصاف، علي	٤
٢٤٣	٢٠٠٧/١٠٤	القاربي بين ثلاثارون وألفوطين	أبو عصبة، عدنان	٥
٢٣٥	٢٠٠٦/١٠٤	المجالية اللغوية في كتابات الدكتور إحسان عباس ومؤلفاته	أبو ماضي، ماجد	٦
٢١١	٢٠٠٦/١٠٤	شاعر من الأدب العربي في العهد العثماني في القرن السابع عشر: ابن مصري	أركين محمد، مسعود	٧
١٤٩	٢٠٠٦/١٠٤	العلامة الشيخ عبد الفتى النابلسي وكتابه تطهير الأئمّة في تغيير العناكب	الأريحاويط محمود	٨



الصفحة	العدد/العام	عنوان الماده	الكاتب	م
٢٦٥	٢٠٨/١٠٤	معاهدة بلا	بساعل، ناروق	.٩
١٠٩	٢٠٠٦/١٠٤	التدبر والسامحة المذهبية الإسلامية في حلب	الأسود، محمد عبد الرزاق	.١٠
٢٠٥	٢٠٠٦/١٠٤	حلب طرزاً الذهب في عهد سيف الدولة	أثريجي، محمد	.١١
٩٨	٢٠٠٦/١٠٤	روضتنا للغة والشعر في الجامع لأحكام القرآن - سورة البقرة تتجدد الطربي	الألوسي، ياسين	.١٢
١٢٣	٢٠٠٧/١٠٤	الرجل في قصيدة المدح عند الأختيل والفرزدق وجرير	بلخوش، محمد	.١٣
١١١	٢٠٠٨/١٠٤	بلاغة الحنين	برهم، لطيفة بيراهيم	.١٤
٢٣٢	٢٠٠٦/١٠٤	صرارة الناقة في الفن الجاهلي	بشرى، عبد العالى	.١٥
١١١	٢٠٠٨/١٠٤	القبرة في دمشق من خلال رسالة الشیخ جمال الدين القاسمي	البقاعي، محمد خير	.١٦
١٠٩	٢٠٠٧/١٠٤	دور ممهد الحياة في ترسيخ الهوية العربية	بلحاج، فلؤم الشیخ	.١٧
١٦٧	٢٠٠٧/١٠٥	ظاهرة التوسيع في المعنى في اللغة العربية	بلمرج، بلقاسم (بن احمد)	.١٨
١٩٢	٢٠٠٧/١٠٧	ثلاثية النظر والمعنى	بلقاسم، بلقاسم	.١٩
١٩٣	٢٠٠٨/١٠٩	الشام في رحلة ابن حبيب الكلاتي	بلهوري، فاطمة	.٢٠
١٤١	٢٠٠٧/١٠٤	قراءة جديدة في حكایات ألف ليلة وليلة	بموسى، عبد القادر شريف	.٢١
٢٢	٢٠٠٦/١٠٤	بيان الحجاجي وإعجاز القرآن (سورة الأنبياء نموذجاً)	بن عيسى، عبد الحليم	.٢٢
١٧	٢٠٠٨/١١٠	المقري للنسانى الجزائرى ودمشق فى كتاباته	بن الخضر، فورال لمحمد	.٢٢
١٣٥	٢٠٠٨/١٠٩	شاعر مجبوه من حماة	بن ناجي، هلال	.٢٤
٢٠٧	٢٠٠٨/١١٠	أدبية الإعجاز في بحوث القدالي	بن يمينة، رشيد	.٢٥
٤٧	٢٠٠٧/١٠٧	من كبار كذلي المجاهدين الجزائريين: حسين العول	بوسلامة، محمد الصالح	.٢٦



الصفحة	العدد/العلم	عنوان المادة	الكاتب	م
٢٧٧	٢٠٠٧/١٠٤	قراءة في تجسيد من الشعر المغربي القديم	بولنوار، علي	.٢٧
٢٢٢	٢٠٠٨/١١٤	مخالفة لغيسن للنوري	البيطار، محمد شفيق	.٢٨
٢٧١	٢٠٠٦/١٠٤	البنية النصية للسير الشعرية العربية	جديد، صالح	.٢٩
٢٠٩	٢٠٠٨/١٠٩	التطبيل في كثرة الاستسلام في اللغة	البرادك، مازن	.٣٠
١١	٢٠٠٦/١٠٤	صورة القوة والإرادة في شعر المتنبي	جمعة، حسين	.٣١
٧٢	٢٠٠٨/١٠٩	اللغة العربية لم يرث من قبل	جمعة، حسين	.٣٢
١٠١	٢٠٠٧/١٠٤	النور	جمعة، حسين	.٣٣
٧١	٢٠٠٧/١٠٤	التعبير في القراءات التراثية	الجميلي، صالح حيدر علي	.٣٤
٢٨٢	٢٠٠٦/١٠٤	الملاحة محمد بن أبي شنب أول دكتور جزائري في الوطن العربي	الجنان، مسلون	.٣٥
١٦٩	٢٠٠٧/١٠٧	النقد الأدبي	حجار، طاهر	.٣٦
٩٢	٢٠٠٦/١٠٤	الساعات الشخصية في ميقاتي خطب	القریث، امل	.٣٧
١٤٠	٢٠٠٦/١٠٤	الأدب العربي الحديث والتراث تعلولات الملاحة وخصوصيات الأجناس	الحسين، أحمد جاسم	.٣٨
٩٥	٢٠٠٧/١٠٥	حوالي الحضارات لدى أبي حيان التوحيدي	حسين، عبد الكريم محمد	.٣٩
٩٦	٢٠٠٦/١٠٤	علماء مسلمون: الحسن بن الهيثم	حضرمي، أحمد محمود	.٤٠
٨١	٢٠٠٦/١٠٤	مقططفات من حياة الشاعر مجنون بنى عمار	حضرمي، أحمد محمود	.٤١
٢٩٦	٢٠٠٦/١٠٤	مظاهر الجمال الأثيري في الشعر العلبي	حلبي، أحمد طesse	.٤٢
١٢٩	٢٠٠٦/١٠٤	الإداع في جميليات عمر أبو ريشة	حلبي، عصام	.٤٣
٣٣	٢٠٠٨/١٠٩	من نحاة الشام: البطي المشتق	خمارة، مصطفى	.٤٤



الصفحة	العدد/العام	عنوان الماده	الكاتب	م
٦٢	٢٠٠٧/١٠٤	تربیت المجاز إلى مسائل المجاز	الخطيب، عدنان عمر	.٤٥
٦٠	٢٠٠٧/١٠٦	السترك على شعر أبي تغليط الحماي	الخطيب، عدنان عمر	.٤٦
١١	٢٠٠٧/١٠٤	الأمير عبد القادر الجزائري من خلال الرحلة الحجازية	خليفة، عبد القادر	.٤٧
٥١	٢٠٠٦/١٠٣	المكتبات الخاصة في حلب (كتبة عبد الوهاب الصابوني)	الخبيسي، أحمد حسن	.٤٨
٢٠٠	٢٠٠٦/١٠٤	تراث اللغة العربية وأداتها في الجامعات البروليتارية	الخوري، مهادة فرج	.٤٩
١٩٩	٢٠٠٧/١٠٨	خصائص النظم التحوي	نهج، الطيب	.٥٠
٩	٢٠٠٦/١٠٤	حرف الراء دراسة صوتية مقارنة	الناقاش، عمر	.٥١
٨٩	٢٠٠٦/١٠٤	الصلة الحية بين حاضر الأمة وتراثها الفلكلوري	دهمان، محمد	.٥٢
٨٧	٢٠٠٨/١١٤	جماليات النسق الصدفي	الذريوب، سمر	.٥٣
١٤١	٢٠٠٦/١٠٤	المؤثرات بين المعتمد وشاعرية الآباء	رشيد، ديلب	.٥٤
٢٢٠	٢٠٠٧/١٠٤	أثيبار القراءات	الريبداوي، محمود	.٥٥
٢٢١	٢٠٠٧/١٠٧	أثيبار القراءات	الريبداوي، محمود	.٥٦
٢٩٣	٢٠٠٧/١٠٨	أثيبار القراءات	الريبداوي، محمود	.٥٧
٢٧١	٢٠٠٨/١٠٤	أثيبار القراءات	الريبداوي، محمود	.٥٨
٧	٢٠٠٧/١٠٧	الاقتاحية	الريبداوي، محمود	.٥٩
٧	٢٠٠٧/١٠٦	جامعة الفارابي ووقع اللغة العربية في آسيا الوسطى	الريبداوي، محمود	.٦٠
٧	٢٠٠٧/١٠٤	البراز الأدبي بين العالمية والإسلامية والمحلي	الريبداوي، محمود	.٦١
٧	٢٠٠٨/١٠٤	لمسات في عيون القراءتين - ١	الريبداوي، محمود	.٦٢



الصفحة	العدد/العام	عنوان المادة	الكاتب	م
٧	٢٠٠٨/١١٤	دمشق في عيون الفاطميين - ٢ جان	الريلولي، محمود	.٦٣
٧	٢٠٠٧/١٠٥	عوالم الثقافة العربية والإسلامية	الريلولي، محمود	.٦٤
٧	٢٠٠٦/١٠٤	عوالم الثقافة العربية والإسلامية	الريلولي، محمود	.٦٥
٧	٢٠٠٦/١٠٤	فكر .. قد تتفاغز الكلمات في العام الجديد	الريلولي، محمود	.٦٦
٧	٢٠٠٦/١٠٣	فكرة العواسم الثقافية الإسلامية حلب - لسنها - تعبكت	الريلولي، محمود	.٦٧
٢٨١	٢٠٠٨/١١٤	فهارس العشرينية الأولى بعد المئة	الريلولي، محمود	.٦٨
٧	٢٠٠٦/١٠٤	وديمة قلوب العرب في تونسية	الريلولي، محمود	.٦٩
١٧١	٢٠٠٦/١٠٤	علامات تقسم بالألوانية المختارة عند الزهراني	رجيب، اكتفال	.٧٠
٤١	٢٠٠٨/١١٤	مكالمة ابن السويدي	رجيب، اكتفال	.٧١
١٢	٢٠٠٦/١٠٤	التشكيل اللغوبي في شعر الأمير عبد القادر الجزائري	روميه، وهب	.٧٢
١٩	٢٠٠٨/١٠٤	ابن تكير الدمشقي حافظاً ومفسراً ومورخاً	الزهري، وهبة	.٧٣
٢٧١	٢٠٠٨/١٠٩	ظاهرة اللغز في الشعر عند الفنادق والبلغيين لل تمام	الزعبي، حسين علي	.٧٤
٢٤	٢٠٠٧/١٠٥	صورة المرأة في خطاب ابن رشد	الزهراني، مجتب سعيد	.٧٥
٢٢٧	٢٠٠٧/١٠٨	الآلية ولداتها الرمزية في شعر العربي	زوابيري، فوزية	.٧٦
٢٩	٢٠٠٧/١٠٨	طاهر الجزائري وحلقة دمشق لكتاب	زيدان، رضاء محمد نجيب	.٧٧
٦٩	٢٠٠٧/١٠٧	محمد السعد الراهنري وكتابه الإسلام في حاجة إلى دعاية	زيدان، رضاء محمد نجيب	.٧٨
١١١	٢٠٠٦/١٠٤	شعراء وذناب	زبن الدين، ثائر	.٧٩
٢١٤	٢٠٠٧/١٠٦	لرهاظات نظرية لكتابي في أدب الجاحظ	سلامي، سميرة	.٨٠



الصفحة	العدد العام	عنوان الماده	الأكاديم	م
٥٢	٢٠٠٧/١٠٤	لثاقلة الشرفية وأثرها في ترسّخ مذهب العرب في الألسن	سلطاني، الجيلاني	.٨١
٩٩	٢٠٠٨/١٠٤	الذك والآخر	سلطان، وفق	.٨٢
٢٢٩	٢٠٠٨/١٠٩	حرائق الجامع الأموي في دمشق	سيوف فؤاد	.٨٣
٢٤٣	٢٠٠٧/١٠٤	استعاضة شخصية المعربي في الشعر العربي الحديث	شريح، عصام	.٨٤
٩٧	٢٠٠٧/١٠٧	تراث الوطن المخطوط	شوشان، عبد القادر	.٨٥
٢٤١	٢٠٠٨/١٠٤	المجتمع للتغريب العربية	الشريف، خير الله	.٨٦
٢٩٢	٢٠٠٦/١٠٤	العلم التارخي في الوطن العربي وسائل حمايتها وصيانتها وترميمها	شت، شفيق	.٨٧
١٤١	٢٠٠٦/١٠٤	تبريرني مع التحقق	القمطي علي، موسى	.٨٨
٢١٩	٢٠٠٦/١٠٣	سبـفـ الـدـولـةـ بـيـنـ لـقـائـةـ الصـكـرـيـةـ وـالـأـلـبـيـةـ	شيخ أمين، بكري	.٨٩
١٩٣	٢٠٠٦/١٠٣	الشيخ عبد الله سراج الدين	شيخ أمين، بكري	.٩٠
١٧٣	٢٠٠٦/١٠٤	السنـاـ زـفـ طـبـ	شيخ أمين، بكري	.٩١
١٦٥	٢٠٠٧/١٠٨	وسـطـلـةـ الإـسـلـامـ فـيـ لـنـدـ وـالـجـدـالـ	شيخ أمين، بكري	.٩٢
٢٠٥	٢٠٠٧/١٠٥	حـرـةـ الـوـجـودـ لـمـ عـبـودـيـةـ الـاتـاعـ	الصدق، حسين	.٩٣
٦٥	٢٠٠٦/١٠٤	بـيـنـ قـوـافـيـةـ الـرـبـ وـالـمـلـاحـنـ	طلبات، هاري	.٩٤
٨٢	٢٠٠٧/١٠٦	النـفـوـمـ النـحـريـ فـيـ كـلـيـاتـ الـكـتـرـيـ بـيـنـ الـمـسـطـلـعـ وـالـتـرـيفـ	طلبات، هاري	.٩٥
١٧٩	٢٠٠٧/١٠٧	الشيخ عبد الرحمن بن عمر للتلائني	عطور، مزيغان	.٩٦
٢٤٣	٢٠٠٨/١١٤	إـسـقـافـاتـ هـنـدـيـةـ إـلـىـ بـلـاغـةـ الـرـبـ	عاكوب، عيسى علي	.٩٧
١١	٢٠٠٧/١٠٥	عـنـ سـقـطـ الزـنـدـ	عبدالسعـدـ السـيدـ	.٩٨



الصفحة	العدد/العام	عنوان المادة	الأكاديمي	م.
٧٧	٢٠٠٦/١٠٤	التصوف الإسلامي بين التأثر والتأثير	عبدة محمد	.٩٩
١٨٥	٢٠٠٧/١٠٥	الخطاب والدلالة (قراءة في تأويل النص القرآني)	عبد الجليل، منور	.١٠٠
٢٢٤	٢٠٠٦/١٠٤	الشعر القديم ونقد السلطة	عبد الفتاح، فاطمة	.١٠١
٢٠٧	٢٠٠٦/١٠٤	القاعة الخروجية في ضوء تأثيرها على بناء البنية لو خطيئة الولوع فيه	عبد الله بيراهيم، محمد	.١٠٢
٢٢٩	٢٠٠٦/١٠٤	الفرق الحليفي في الترك الشعري	عبد الرحمن محمد، حسن	.١٠٣
٢٣	٢٠٠٧/١٠٧	البعد السياسي في ثورات الحركة الوطنية الجزائرية	عبد الغفور، ناجي	.١٠٤
٥٣	٢٠٠٧/١٠٤	محمد بن أبي جمدة الوهابي	عذرا، يوسف	.١٠٥
١٠٩	٢٠٠٧/١٠٤	الدلالات اللغوية والتاريخية لكلمة (عرب)	البريلوي، محمد المختار	.١٠٦
١٣١	٢٠٠٧/١٠٤	قراءة جديدة في معلقة لبيد	المقطني، نizar	.١٠٧
١٧٥	٢٠٠٦/١٠٣	حلب	عكربة، مصطفى	.١٠٨
١٢٦	٢٠٠٦/١٠٤	الإسلام والبيئة	الطلوقي، مصطفى	.١٠٩
١٧١	٢٠٠٧/١٠٨	مفهوم الشورى في الإسلام	عمر، محمد خالد	.١١٠
٤٥	٢٠٠٧/١٠٨	الشيخ طاهر الجزائري ونظرته إلى تحرير العقيدة	الصربي، مرزوق	.١١١
١٣٨	٢٠٠٧/١٠٥	الخطاب التربوي البلاذمي (قراءة في المجهود والمردود)	عيار، العيشي	.١١٢
١٧٦	٢٠٠٦/١٠٤	نساء حلبيات	الغزي، نادية	.١١٣
٢١٩	٢٠٠٦/١٠٤	لأهيل التراث	غيور، فادية	.١١٤
٢٣٩	٢٠٠٦/١٠٣	لأهيل التراث	غيور، فادية	.١١٥
٢٤٧	٢٠٠٦/١٠٤	لأهيل التراث	غيور، فادية	.١١٦



الصفحة	العدد/العام	عنوان المادحة	الكاتب	م
٢٣١	٢٠٠٧/١٥٤	لغير لتراث	غبور، فاطمة	.١١٧
١٥٥	٢٠٠٧/١٣٤	خطب في تراثنا الأدبي والقطري	فلحوري، محمود	.١١٨
٧٥	٢٠٠٦/١٠١	الاستهلاك المجازي في كتاب صاحبى لابن فارس	فائز، منيرة	.١١٩
١٨١	٢٠٠٧/١٠٤	الخطابة السلفية في المسرح العثماني الأول	قللاج، نحطان صالح	.١٢٠
٢١٣	٢٠٠٧/١٠٤	كيف تتعامل مع القراءات القرائية	فليبة، عبد العليم محمد هادي	.١٢١
٣٩	٢٠٠٦/١٣٤	من خط إلى أصفهان (عاصمات للثقافة الإسلامية)	فتحي، محمد	.١٢٢
٤٢	٢٠٠٧/١٠٤	الشعر والمتقد	قصاب، وليد يحيى	.١٢٣
١١	٢٠٠٦/١٠٤	وظيفة الشعر في النقد العربي القديم	قصاب، وليد يحيى	.١٢٤
١٣٧	٢٠٠٧/١٠٤	الشعر الفني ونحوه	فاطم مصطفى الشير	.١٢٥
٢٥٤	٢٠٠٦/١٠٤	المختارات الشعرية كديباً وحديناً	فيطران، محمد عثمان	.١٢٦
٥٥	٢٠٠٦/١٠٤	الجالية الأرمنية في حلب ونشاطاتها	كتيشيان، الكسندر	.١٢٧
٢٣٧	٢٠٠٨/١٩٤	المدرسة المصرية في الصالحة	كلنس، عسان	.١٢٨
٤٩	٢٠٠٧/١٠٥	التظير الجمالى عند الأدب جيرالنيل رباط	كليب، سعد الدين	.١٢٩
١٧٢	٢٠٠٨/١٩٤	مكانة الشام ودمشق	للحام، السيد بياع	.١٣٠
١٥٨	٢٠٠٦/١٠٤	علماء اللثنة بين الآراء وظهورها	لسال، لخضر	.١٣١
٥٧	٢٠٠٨/١٩٤	كتاب أشهر الأمثل	المبارك، مازن	.١٣٢
١٥	٢٠٠٧/١٠٤	الشيخ طاهر الجزائري نموذج المعلم العربي والداعية	المبارك، هاشمي	.١٣٣
١٣٢	٢٠٠٨/١٩٤	عنوان في أدب الرحلات	المجيد، عبد الله	.١٣٤



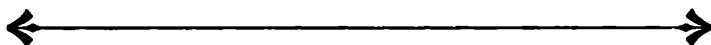
الصفحة	العدد/العام	عنوان المادّة	الكاتب	م.
١٢٩	٢٠٠٦/١٠٤	خطب في النصوص القرآنية عند الجنرالين والرحلة والشراء	محسن، شهاب	.١٣٥
٢٤٤	٢٠٠٦/١٠١	لتحات من الاتصال الطبي عند المسلمين على ضوء إجازة لروائية الحديث من القرآن – ١٢ –	محمد إبراهيم، حسن محمد	.١٣٦
١٤٦	٢٠٠٧/١٠٥	مفهوم النظم العربي والشعرية	محمد، أحمد علي	.١٣٧
٢٥٥	٢٠٠٦/١٠١	التبسيط المقطفي: الإجراء والاختلاف والجمل	مرابط زهية	.١٣٨
٨١	٢٠٠٧/١٠٧	قصيدة المسوارية في شهر مذدي ذكريها	مشروح، وليد	.١٣٩
٥٠	٢٠٠٦/١٠٢	مكة وتجليات المكان في الشعر العربي	مشروح، وليد	.١٤٠
١١٩	٢٠٠٧/١٠٥	الأثر اللغوي في براءة يوسف عليه السلام	مسطفى، عمر	.١٤١
١٩٧	٢٠٠٨/١٠٤	الإمام جلال الدين السيوطي وخطبه	محيط، محمد	.١٤٢
٨٤	٢٠٠٦/١٠٤	(كتاب) في شعر ذي الرمة	المرسي، شوقي	.١٤٣
١١٧	٢٠٠٧/١٠٦	أبو الفضل بن النجاشي وانتصاره للإمام الفزالي	مصر، محمد بن	.١٤٤
١٥٧	٢٠٠٧/١٠٧	المذهب الاعتزالي لنظرية النظم	مسقطي، مختار الدين	.١٤٥
٢١١	٢٠٠٦/١٠٤	صورة سيف الدولة في الرواية المعاصرة مريم ألطاكى	معوكل، أسماء محمد	.١٤٦
٢٢٢	٢٠٠٦/١٠٤	مؤلفات أبي عبد الله المرزبانى	مخنونيف شعبان	.١٤٧
١٠٢	٢٠٠٦/١٠٣	عاصمة الثقافة الإسلامية وأولى خطابي العربية	الملاني، سهيل	.١٤٨
٢٥١	٢٠٠٨/١٠٤	مدارس الثقافة الإسلامية في مكتبات العصر العباسى	الملاني، سهيل	.١٤٩
١٨٨	٢٠٠٦/١٠٤	الحكمة وتطورها في شعر أبي تمام	مناع، هاشم صالح	.١٥٠
٤٩	٢٠٠٦/١٠٤	شكلية المصطلح الندي	منصور ميلود	.١٥١
٦٦	٢٠٠٧/١٠٥	جمالات النص المفتوح في قصيدة المتنبي	الموسى، خليل	.١٥٢



الصفحة	العدد/العام	عنوان الماده	الكاتب	م
٥٧	٢٠٠٦/١٠٤ ع	دخول بعض الصفات على بعض من خلال كتاب الإبانة في اللغة المصرية	الموعد، مكينة محمود	.١٥٣
٢٦١	٢٠٠٨/١٠٤ ع	ناعرة الشیخ محیی الدین	الثائث، غفران	.١٥٤
١١٧	٢٠٠٧/١٠٤ ع	لغة العرب والمولمة	نصر، مها خير بك	.١٥٥
١٠٦	٢٠٠٧/١٠٤ ع	الشروح والخطب في التراث العربي الإسلامي	نهيان، عبد الله	.١٥٦
٤٧	٢٠٠٦/١٠٤ ع	علمضن المسماح	نهيان، عبد الله	.١٥٧
١٨١	٢٠٠٧/١٠٤ ع	معايير صناعة الشعر عند الوجود البخاري	لتوف، أحمد	.١٥٨
٢٠١	٢٠٠٦/١٠٤ ع	حاب ما قبل فيها وما كتب عنها	التمال، مختار فوزي	.١٥٩
١١	٢٠٠٧/١٠٤ ع	طرق الإنشاء الهندي في العمارة التاريخية الإسلامية في الهند	القصان، وفاء	.١٦٠
١٥٧	٢٠٠٧/١٠٤ ع	التوكيمات حتى نهاية مصر بنى لمبة	البرومسة، خالد وعستان عبد	.١٦١
٢١٩	٢٠٠٧/١٠٥ ع	ثنائية الموت والحياة في شعر أبي فراس الحمداني	البيبي، أحمد فوزي	.١٦٢
١٢١	٢٠٠٦/١٠٤ ع	حطب في شعر شعراتها زمن الأربين	البيبي، أحمد فوزي	.١٦٣
١٦٧	٢٠٠٦/١٠٤ ع	التفكير التفري عن الجزائريين والرحلة للعرب في ضوء للسلسلات الجذرية المصقرة	العرعر، مازن	.١٦٤
١١٥	٢٠٠٧/١٠٤ ع	التكللية في التحليل التفري	وسطاني، يوسف	.١٦٥
١٢٧	٢٠٠٧/١٠٤ ع	جواب من التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لمدينة ناصرت	وهراقي، كور	.١٦٦
١٧١	٢٠٠٨/١١٠ ع	في المشترك بين الشعر والمثل	الوهبي، فاطمة	.١٦٧
٢٠٦	٢٠٠٧/١٠٤ ع	محمد بن أبي شلب رائد المحققين الجزائريين	بطو، عائشة	.١٦٨
١٧٢	٢٠٠٦/١٠١ ع	في لرهصات المصطلح لتفتيق القديم التحوله تموذجاً	يونس حمود حسين	.١٦٩



فهرس الموضوعات



م	عنوان المادة	الكاتب	العدد/العلم	الصفحة
١.	الابداع في جمالات عمر نبوة رشة	عصام حلبي	٢٠٠٦/١٠٣٤	١٢٩
٢.	ابن كلثوم المشتكي حافظاً ومصراً ومؤرخاً	وفية الزحلي	٢٠٠٨/١٠٤٤	١٦
٣.	لو الفضل بن الحوري ولانتصاره للإمام الغزالى	محمد بن مصر	٢٠٠٧/١٠٦٤	١١٧
٤.	الأثر الغوري في برامجة يوم سف طيبة السلام	عمر مصطفى	٢٠٠٧/١٠٥٤	١١٩
٥.	لخبر التراث: ابن خلدون مخصوصة ٢٠٠٦م	فالدية غبور	٢٠٠٦/١٠٤٤	٢٤٧
٦.	لخبر التراث: حلب عاصمة الثقافة الإسلامية ٢٠٠٦	فالدية غبور	٢٠٠٦/١٠٣٤	٢٣٩
٧.	لخبر التراث	فالدية غبور	٢٠٠٦/١٠٤٤	٢١٩
٨.	لخبر التراث	فالدية غبور	٢٠٠٧/١٠٥٤	٢٣١



الصفحة	العدد/العام	الكاتب	عنوان المادة	م
٢٢٠	٢٠٠٧/١٠٦	محمود الرياطي	لثياب التراث	.٩
٢٢١	٢٠٠٧/١٠٧	محمود الرياطي	لثياب التراث	.١٠
٢٢٢	٢٠٠٧/١٠٨	محمود الرياطي	لثياب التراث	.١١
٢٧١	٢٠٠٨/١٠٤	محمود الرياطي	لثياب التراث	.١٢
١٤٠	٢٠٠٦/١٠٤	محمد جلس الصن	الأدب العربي الحديث واقتران تحولات الملكة وخصوصيات الأجنبي	.١٣
٢٠٧	٢٠٠٨/١١٠	رشيد بن مهينة	أدبية الإعجاز في بحوث الفالسي	.١٤
٢١٤	٢٠٠٧/١٠٦	سيرة سلاطي	إيجازات نظرية تقني في أدب الجاحظ	.١٥
٢٤٣	٢٠٠٧/١٠٨	عسلم شرتع	استدعاء شخصية المعربي في الشعر العربي الحديث	.١٦
٧٥	٢٠٠٧/١٠١	منيرة فاعور	الاستههام المجازي في كتاب (الصالحي) لابن فارس	.١٧
١٢٦	٢٠٠٦/١٠١	مصطفى الطوقي	الإسلام والبيبة	.١٨
٤٩	٢٠٠٦/١٠٤	مولود منقر	بنكهة المصطلح الديني	.١٩
٥٧	٢٠٠٨/١٠٩	مازن العبارك	شهر الأمثل	.٢٠
٢٤٣	٢٠٠٨/١١٤	عيسى علي الماكوب	إسقاف هدية إلى بلاده العرب	.٢١
٧	٢٠٠٧/١٠٧	محمود الرياطي	الاقتاحمية	.٢٢
١٩٧	٢٠٠٨/١١٠	محمد سعوط	الإمام جلال الدين السيوطي وحقوقه	.٢٢
١١	٢٠٠٧/١٠٧	عبد القادر خليفة	الأمير عبد القادر الجزائري من خلال الرحلة المجازية	.٢٤
٢٢٧	٢٠٠٧/١٠٨	فروزية زوباري	الأشن ودلائلها الرمزية في شعر المعربي	.٢٥
٢٢	٢٠٠٧/١٠٧	ثاجي عبد النور	البعد السياسي في فنون الحركة الجزائرية	.٢٦



الصفحة	العدد/العلم	الكاتب	عنوان المادة	م
١١١	٢٠٠٨/١١٠ ع	لطفية يبراهم برم	بلاغة الخطين	.٢٧
٢٧١	٢٠٠٦/١٤٤ ع	صالح جديد	البنية الفنية للسير الشعبية المغربية	.٢٨
٢٢	٢٠٠٦/١٠٢ ع	عبد الحليم بن عيسى	بيان الحجاجي وإعجاز القرآن (سورة الأبياء نموذجاً)	.٢٩
٦٥	٢٠٠٦/١٠١ ع	عازمي طليمات	بين فتوبيه العرب والمغاربة	.٣٠
١٤١	٢٠٠٦/١٠٤ ع	علي موسى الشرطي	تعرفي مع التحقق	.٣١
٢٠٥	٢٠٠٦/١٠٢ ع	مهابة فرج الخوري	تراث اللغة العربية وتأثيرها على الجامعات البرازيلية	.٣٢
٩٧	٢٠٠٧/١٠٧ ع	عبد القادر شرمار	تراث الوطن المخطوط	.٣٣
٢٥٥	٢٠٠٦/١٠١ ع	زهية مرطب	التسجع المطلق: الإبهار والاتلاف والجمال	.٣٤
١٢	٢٠٠٦/١٠٤ ع	وذهب روميدية	التشكيل اللغوي في شعر الأمير عبد القادر الجزائري	.٣٥
٧٧	٢٠٠٦/١٠٢ ع	محمد عباسة	التصوف الإسلامي بين التأثر والتأثير	.٣٦
١٠٩	٢٠٠٦/١٠٤ ع	محمد عبد الرزاق الأسود	التحذيدية والسلحة المذهبية الإسلامية في خطب	.٣٧
٢٠٩	٢٠٠٨/١٠٤ ع	مازن العروفات	الخطاب في كثرة الاستعمال في اللغة	.٣٨
٦٢	٢٠٠٧/١٠٨ ع	عذلان عمر الخطيب	تقريب المجاز إلى مسائل المجاز	.٣٩
١٦٧	٢٠٠٦/١٠٤ ع	مازن الوعر	التفكير اللغوي عند الجنراللين والرحلة العرب في ضوء اللسنيات الجنرالية المعاصرة	.٤٠
١١٥	٢٠٠٧/١٠٧ ع	يوسف وسطاني	التكليلية في الخطاب اللغوي	.٤١
٧١	٢٠٠٧/١٠٦ ع	صالح حيدر علي الجبلي	التمييز في الترامات القرآنية	.٤٢
٤٩	٢٠٠٧/١٠٥ ع	سعد الدين كلبي	التنظير الجمالي عند الأدب عبر قبيل رباط	.٤٣
١٥٧	٢٠٠٧/١٠٦ ع	خالد الهاشمية وعذلان عبيدات	النقوشات حتى نهاية عصر بدوي لمحة	.٤٤

الصفحة	العدد/العام	الكاتب	عنوان المادة	.
٥٢	٢٠٠٧/١٠٦	الجلاني سلطاني	الفقلة الشرقيّة وتأثّرها في ترسّيخ مذهب العرب في الأدبيّ	.٤٥
١٩٣	٢٠٠٧/١٠٧	يراهيم بقلسم	ثلاثيّة لفظ والمعنى	.٤٦
٢١٩	٢٠٠٧/١٠٥	أحمد لوزي الديوب	ثلاثيّة الموت والحياة في شعر أبي فراس الحمداني	.٤٧
٥٥	٢٠٠٦/١٠٤	الكسندر كاشيشيان	الجالية الأرمنيّة في طب ونشاطاتها	.٤٨
٧	٢٠٠٧/١٠٦	محمود الرذليوي	جامعة قفارابي ووقع اللغة العربيّة في آسيا الوسطى	.٤٩
٨٧	٢٠٠٨/١١٠	سر الديوب	جماليات النص الضدي	.٥٠
٦٦	٢٠٠٧/١٠٥	خليل الموسى	جماليات النص المفتوح في تصيّدة المتبرّ	.٥١
٢٢٥	٢٠٠٦/١٠٤	ماجد أبو ماضي	الجمالية اللغوّية في كتابات الدكتور إحسان عباس ومؤلفاته	.٥٢
٧	٢٠٠٧/١٠٨	محمود الرذليوي	الدوران الأدبي بين المللية والإلتيهرا والملطنة	.٥٣
١٢٧	٢٠٠٧/١٠٦	ذئور وهرقى	جوائب من التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لمدينة تاهرت	.٥٤
٨٤	٢٠٠٦/١٠٤	شوقى العري	(عنى) في شعر ذي الرمة	.٥٥
٢٢٩	٢٠٠٨/١٠٤	فؤاد سيف	حرائق الجامع الأموي في دمشق	.٥٦
٩	٢٠٠٦/١٠٤	عمر الذاق	حرف الراء دراسة صوتية مقارنة	.٥٧
٢٠٥	٢٠٠٧/١٠٥	حسن الصدقي	حرية الرجود لم عبودية الاتباع	.٥٨
١٨٨	٢٠٠٦/١٠٤	هاشم صالح متاع	الحكمة وتطورها في شعر أبي تمام	.٥٩
١٧٥	٢٠٠٦/١٠٤	مسقطى عركمة	طب	.٦٠
٢٠٥	٢٠٠٦/١٠٣	محمد أفنونوفي	طب طراز الذهب في عهد سيف الدولة	.٦١
١٥٥	٢٠٠٦/١٠٣	محمود فالخوري	طب في تراثنا الأدبي والقافي	.٦٢



م	عنوان المادة	الكاتب	العدد/العام	المقدمة
.٦٣	خطب في شهر شعرها زمن الأيوبيين	أحمد فوزي البيب	٢٠٠٦/١٠٣٤	١٢١
.٦٤	خطب في النصوص الفارسية على الجنرالين والرجال والشعراء	شہزاد مصطفیٰ	٢٠٠٦/١٠٣٤	١٢٩
.٦٥	خطب ما كتب فيها وما كتب عليها	مخترق فوزي الفيل	٢٠٠٦/١٠٤٤	٢٠١
.٦٦	حوار الحضارات لدى أبي حسان التوحيدي	عبد الكريم محمد حسین	٢٠٠٧/١٠٥٤	٩٥
.٦٧	خصائص الخط العربي من نظام المتن إلى نظام المفترج	الطيب بدھ	٢٠٠٧/١٠٥٤	١٩٩
.٦٨	الخطاب التربوي البليوسني (قراءة في المجهود والمردود)	الوطشي عمار	٢٠٠٧/١٠٥٤	١٣٨
.٦٩	الخطاب والدالة (قراءة في تأثير النسق القرائي)	مقرر عبد الباطل	٢٠٠٧/١٠٥٤	١٨٥
.٧٠	الخطابة السيسية في مصر العجمي الأول	نعتنان صالح الفلاح	٢٠٠٧/١٠٤٤	١٨١
.٧١	دخول بعض الصنفات على بعض من خلال كتب الإبلة فسي اللغة المصادرية	سكنة محمود المراد	٢٠٠٦/١٠٤٤	٥٧
.٧٢	الدالة اللغوية والتاريخية لكلمة (عرب)	محمد المختار العربي	٢٠٠٧/١٠٧٤	١٠٩
.٧٣	تصنيق في عيون القراءتين - ١	محمود الربداني	٢٠٠٨/١٠٩٤	٧
.٧٤	تصنيق في عيون القراءتين - ٢ جانٍ	محمود الربداني	٢٠٠٨/١١٠٤	٧
.٧٥	دور محمد العوا في ترسيد الهوية العربية	فؤسم الشيخ بلاح	٢٠٠٧/١٠٨٤	١٠٩
.٧٦	ذات وأخرين	وفيق سليمان	٢٠٠٨/١٠٩٤	٩٩
.٧٧	الذوق الحاني في التراث الشعري	محمد حسن عبد الرحمن	٢٠٠٦/١٠٤٤	٢٢٩
.٧٨	الرجل في كصيدة المدح عند الأخطل والقرزدق وجرجر	محمد باخوش	٢٠٠٧/١٠٨٤	١٣٢
.٧٩	روضتنا للغة والشعر في الجامع لأحكام القرآن - سورة القمر تهديداً - القرطبي	بسن الأيوبي	٢٠٠٦/١٠١٤	٩٨
.٨٠	ال ساعات الشمسية في ميدان خطب	أمل العريث	٢٠٠٦/١٠٣٤	٩٢



الصفحة	العدد/العام	الكاتب	عنوان المادة	م
٢١٩	٢٠٠٦/١٠٤	بكري شيخ لمن	سيف الدولة بين ثلاثة العسكرية والأئية	.٨١
١٣٥	٢٠٠٨/١٠٩	هلال بن ناجي	شاعر مجهول من حماه	.٨٢
٢١١	٢٠٠٦/١٠٤	محمد سعور لركن	شاعر من الأدب العربي في العهد العثماني في القرن السادس عشر: ابن مصوصون	.٨٣
١٩٢	٢٠٠٨/١٠٤	فاطمة بلورلي	العلم في رحلة ابن جبير الكتاني	.٨٤
١٠٦	٢٠٠٧/١٠٦	عبد الله نبوان	النروج والحلائنة في التراث العربي الإسلامي	.٨٥
١١١	٢٠٠٦/١٠٤	ثائر زين الدين	شراء ونسل	.٨٦
٢٢٤	٢٠٠٦/١٠٤	فاطمة عبد الفتاح	الشعر القديم ونقد السلطة	.٨٧
٤٢	٢٠٠٧/١٠٦	وليد إبراهيم كساب	الشعر والمتناهى	.٨٨
٤٤	٢٠٠٧/١٠٤	نزار بليلة	الشيخ طاهر الجزائري في المجتمع	.٨٩
١٥	٢٠٠٧/١٠٤	هاني العبارك	الشيخ طاهر الجزائري نموذج للمعلم العربي والداعية	.٩٠
٤٥	٢٠٠٧/١٠٤	مرزوق العري	الشيخ طاهر الجزائري ونظرته إلى تدريس الفقيدة	.٩١
١٧٩	٢٠٠٧/١٠٧	مزيد عائز	الشيخ عبد الرحمن بن عمر الثالثي	.٩٢
١٩٣	٢٠٠٦/١٠٣	بكري شيخ لمن	الشيخ عبد الرحيم الدين	.٩٣
٨٩	٢٠٠٦/١٠٤	لهم دهمان	الصلة الحية بين حاضر الأمة وتراثها الزلفر	.٩٤
٢١١	٢٠٠٦/١٠٤	لسماء لأحمد معيكل	صورة سيف الدولة في الرواية المعاصرة مريم نلطكي	.٩٥
١١	٢٠٠٦/١٠٣	حسين جمعة	صورة القراءة والإرادة في شعر المتناهى	.٩٦
٢٤	٢٠٠٧/١٠٥	محبوب سعيد الزهراني	صورة المرأة في خطاب ابن رشد	.٩٧
٢٣٢	٢٠٠٦/١٠٤	عبد العالى بشير	صورة ثلاثة في النص الجاهلي	.٩٨



عنوان المادة	م	الكاتب	العدد/العام	المقدمة
صور شامية غابت	.٩٩	نزار لططة	٢٠٠٨/١٠٨٤	١٦٧
ظاهر الجزايري وحفلة دمشق الكبرى	.١٠٠	رضاه محمد ثوب زيدان	٢٠٠٧/١٠٨٤	٢٩
طرق الإنشاء اليدني في المساررة التاريخية الإسلامية فسي	.١٠١	وفاء النصلان	٢٠٠٧/١٠٦٤	١٦
الهدى				
ظاهرة التوسع في المعنى في اللغة العربية	.١٠٢	باقس بلمراج (بن الحمد)	٢٠٠٧/١٠٥٤	١٦٧
ظاهرة التلو في الشعر	.١٠٣	حسين علي الزعبي	٢٠٠٨/١٠٤٤	٢٧١
عاصفة الثقافة الإسلامية ولولي المطبع العربي	.١٠٤	سيف العلائي	٢٠٠٦/١٠٤٤	١٠٣
علمات التسم بالأدوية المخدرة عند الزهراني	.١٠٥	لتحيل رجب	٢٠٠٦/١٠٤٤	١٧١
العلامة الشيخ عبد الفتاح النابسي وكتابه تطهير الألام في	.١٠٦	محمد الأرناؤوط	٢٠٠٦/١٠٤٤	١٤٩
تبيير النائم				
العلامة محدث بن ثوب لـ تكثير جزايري في الوطن العربي	.١٠٧	سلمن الجنان	٢٠٠٦/١٠٤٤	٢٨٣
علماء اللغة بين الآراء والمواقتف	.١٠٨	لخضر لصال	٢٠٠٦/١٠١٤	١٥٨
علماء سلفون: حصن بن عبيده	.١٠٩	لهمد حصري	٢٠٠٦/١٠١٤	٩٦
عمان في ذكر الرحالة	.١١٠	عبد الله المجدبل	٢٠٠٨/١٠١٤	١٣٢
عن سقط الزند	.١١١	السعدي السيد عبادة	٢٠٠٧/١٠٥٤	١١
علوم الثقافة العربية والإسلامية	.١١٢	محمود الربداني	٢٠٠٧/١٠٥٤	٧
العراسم الثقافية العربية والإسلامية	.١١٣	محمود الربداني	٢٠٠٦/١٠٧٤	٧
غولضن الصلاح	.١١٤	عبد الإله محمد نبهان	٢٠٠٦/١٠١٤	٤٧
فارابي بين فلاطون وأفلاطون	.١١٥	عذنان أبو عشة	٢٠٠٦/١٠٤٤	٢٤٣
ذكراً.. دل تفع الكرى في قاعم الجديد	.١١٦	محمود الربداني	٢٠٠٦/١٠٤٤	٧

م	عنوان المادة	الكاتب	العدد/العام	المقدمة
.١١٧	ذكر العارض التقليدية الإسلامية: حلب - أصفهان - تبڪر	محمود الرداوي	٢٠٠٦/١٠٤	٧
.١١٨	فهارس الشريعة الأولى بعد المنة	محمود الرداوي	٢٠٠٨/١١٤	٢٨١
.١١٩	في إرهاصات المصطلح الندي لقيم التحول نموذجاً	حمد حسين يونس	٢٠٠٦/١٠١	١٧٢
.١٢٠	في المشترك بين الشعر والمثل	ناظمة الوهبي	٢٠٠٨/١١٤	١٧١
.١٢١	القاعدة النحوية في ضوء تقييدها بأنّ للبن لخثرة الرقوع فيه	يُبرأهيم محمد عبد الله	٢٠٠٦/١٠٤	٢٠٧
.١٢٢	تراث جديدة في حلقات أفل ليلة وليلة الاعتراف ورمزيته	عبد القادر شريف بوسوس	٢٠٠٦/١٠٤	٢٦٨
.١٢٣	تراث جديدة في حلقات أفل ليلة وليلة	عبد القادر شريف بوسوس	٢٠٠٧/١٠٤	١٤٠
.١٢٤	تراث جديدة في مطقة البريد	تنوير الطالمة	٢٠٠٦/١٠٤	١٣١
.١٢٥	تراث في صيغة من الشعر المغاربي التقليد	علي بولنور	٢٠٠٧/١٠٤	٢٧٧
.١٢٦	القهوة في دمشق من خلال رسالة الشيخ جمال الدين قلنسى	محمد خير البناوى	٢٠٠٨/١٠٤	١١١
.١٢٧	القصيدة المساوية في شهر مفدي زكريا	وليد شوش	٢٠٠٧/١٠٤	٨١
.١٢٨	كيف نتعامل مع التراثات الفرعونية	عبد الحليم محمد هادي كلبه	٢٠٠٧/١٠٤	٢١٣
.١٢٩	الستاذة زفت حلب	بكرى شيخ لمين	٢٠٠٦/١٠٤	١٧٣
.١٣٠	اللغة العربية يؤثر متصل	حسين جمعة	٢٠٠٨/١٠٤	٧٣
.١٣١	اللغة العربية والعلوم	مها خير بك ناصر	٢٠٠٧/١٠٤	١١٧
.١٣٢	لمحات من الأصال العلمي عند المسلمين على ضوء إجازة اروبة الحديث من القرآن - ١٢ -	محمد يُبرأهيم حسن محمد	٢٠٠٦/١٠٤	٢٤٤
.١٣٣	مؤلفات أبي عبد الله المرزبانى	شعب مفتونيف	٢٠٠٦/١٠٤	٢٢٢
.١٣٤	المجامع لغوية عربية	خير الله الشريف	٢٠٠٨/١٠٤	٢٤١



الصفحة	العدد/العام	الكاتب	عنوان الماجة	م.
٥٣	٢٠٠٧/١٠٧	يوسف عذري	محمد بن أبي جمة الوهابي	.١٣٥
٢٠٦	٢٠٠٧/١٠٤	عائشة بطر	محمد بن أبي شنب: رائد المحققين الجزائريين	.١٣٦
٦٩	٢٠٠٧/١٠٧	رغاء محمد أبيب زيدان	محمد سعيد الزاهري وكتابه: الإسلام في حلقة إلى دعالية	.١٣٧
٤٩	٢٠٠٨/١٠٩	شوقي أبو خليل	محمد كرد علي جنرالوا من خلال كتابه غرفة دمشق	.١٣٨
٢٢٢	٢٠٠٨/١١٤	محمد شقيق البيطار	مخالفة قانون للنروي	.١٣٩
٢٥٤	٢٠٠٧/١٠٢	محمد عثمان كعباً	المختار الشعري كنبياً وحديتاً	.١٤٠
٢٣٧	٢٠٠٨/١٠٩	حسان كلان	المدرسة العروبة في الصالحة	.١٤١
٦٠	٢٠٠٧/١٠٤	علاء عمر الخطيب	المسترك على شر لفي نخبة الحماي	.١٤٢
٢٥١	٢٠٠٨/١٠٤	سيف الدين	مسار لفقة الإسلامية في مكتبات مصر العتيقى	.١٤٣
٢١٢	٢٠٠٦/١٠٢	لهمد طيبة حلبي	ظواهر الجمال الأنثوي في الشعر العتيقى	.١٤٤
٢٩٢	٢٠٠٦/١٠٤	شوقي شست	العلم التاريخية في الوطن العربي وسائل حملتها وصواتها وترجمتها	.١٤٥
٢٩٥	٢٠٠٨/١١٠	فاروق بسام عل	معاهدة بلا	.١٤٦
١٨١	٢٠٠٧/١٠٨	لحمد توف	مليون صنعة الشعر علا الروحيد البغدادي	.١٤٧
١٧١	٢٠٠٧/١٠٨	محمد خالد عسر	مفهوم الشورى في الإسلام	.١٤٨
٨٢	٢٠٠٧/١٠٦	غازي مختار طليمات	المفهوم النحوي في كليات الكوفى من المصطلح والتعريف	.١٤٩
١٤٦	٢٠٠٧/١٠٥	لحمد علي محمد	مفهوم النظم العربي والشعرية	.١٥٠
٨١	٢٠٠٧/١٠٤	لحمد محمود حصرى	مقططفات من حياة الشاعر مجنون بنى عاص	.١٥١
١٧	٢٠٠٨/١١٠	فؤاد محمد بن لخضر	المقرى التلمساني الجزائري وبحث في كتاباته	.١٥٢
٤١	٢٠٠٨/١١٠	لكتنال رجب	مكتبة ابن السويطي	.١٥٣



عنوان المادة	الصفحة	العدد العلم	الكاتب
مكثة قلم ومشق	١٥٤	٢٠٠٨/١٠٩ ع	بعن سيد الحام
المكتبات الخاصة في حلب (مكتبة عبد الوهاب الصابوني)	١٥٥	٢٠٠٦/١٠٣ ع	لحد حسن الخبصي
مكة وتحجيم المكان في الشعر العربي	١٥٦	٢٠٠٦/١٠٢ ع	وليد مشوح
ملكة ألزم الصورة	١٥٧	٢٠٠٨/١٠٩ ع	علي أبو عصاف
من حلب إلى أصفهان (عصورات الثقافة الإسلامية)	١٥٨	٢٠٠٦/١٠٣ ع	محمد كعبية
من كبار كلبي المجاهدين الجزائريين: حسين العرل	١٥٩	٢٠٠٧/١٠٧ ع	محمد الصالح بوسلامة
من نحاة الشام: الباعي المشتري	١٦٠	٢٠٠٨/١٠٩ ع	مذلوح خضرة
المعنى الاعتزالي لنظرية الفطم	١٦١	٢٠٠٧/١٠٧ ع	عز الدين معيش
الموازنة بين المعتقد وشاعرية الآثرين	١٦٢	٢٠٠٦/١٠١ ع	دباب رشد
ناعورة الشیخ محیی الدین	١٦٣	٢٠٠٨/١٠٩ ع	غفران الثلث
النشر الفني وتدبره	١٦٤	٢٠٠٧/١٠٧ ع	مصطفى البشيري
نساء حلبيات	١٦٥	٢٠٠٦/١٠٣ ع	لالية الغزي
النقد الأدبي	١٦٦	٢٠٠٧/١٠٧ ع	طارق حجاز
الدولار	١٦٧	٢٠٠٧/١٠٨ ع	حسين جمعة
وديعة التراث العربي في تركيا	١٦٨	٢٠٠٦/١٠٤ ع	محمود الريلوي
وسائله الإسلام في النقد والجدال	١٦٩	٢٠٠٧/١٠٨ ع	بكري الشیخ لمن
وظيفة التأثر في النقد العربي القديم	١٧٠	٢٠٠٧/١٠٤ ع	وليد تسلب

